# La Vie Intellectuelle

T. V — N° 1 10 Octobre 1929

## SOMMAIRE

### LA VIE RELIGIEUSE

**A.-D. Sertillanges.** La vraie religion . . . . . 8

NOTES ET RÉFLEXIONS. *La question anglicane*, par H. St John, p. 39. — *La question romaine sous Mussolini*, p. 45. — « *Un grand homme* » : *La Mère Javouhey*, p. 47. — *Malebranche*, p. 49. — *Un commentaire des Évangiles*, p. 49.

### LA VIE PHILOSOPHIQUE

**Y. Simon** . . . . Philosophia perennis . . . . 52

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Réflexions sur le psychisme*, par R. Dalbiez, p. 80. — *Philosophie de la paix et de la guerre*, p. 87. — *La philosophie et l'État*, p. 89.

### LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

**Ch. Journet** . . . Le monde païen . . . . . 92

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Philosophie de la politique*, par E. Carton de Wiart, p. 120. — *Doctrine et réalisations socialistes*, par A.-J. Faidherbe, p. 127. — *La vie féminine au Mzab d'après M. Goichon*, par J. Madaule, p. 135. — *Au Maroc*, p. 138.

## LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

**Isabelle Rivière**. . NOTES SUR ALAIN-FOURNIER. . . 140

**Alain-Fournier** . . DEUX LETTRES INÉDITES . . . . 146

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Serge de Diaghilew et l'influence des Ballets Russes*, par MAURICE BRILLANT, p. 151. — *Le procès de l'art*, par JEAN DE MENASCE, p. 170. — *Le journal de Charles du Bos*, par M. BRION, p. 178. — *Les entretiens de Pontigny*, p. 181. — *Les disques*, par M. MATHÉ, p. 183.

## L'HISTOIRE

**A. Lemonnyer** . . LE TOTÉMISME. . . . . 186

NOTES ET RÉFLEXIONS. *La conversion de Turenne d'après le général Weygand*, p. 204. — *Le centenaire de la prise d'Alger*, p. 207.

# LA VIE RELIGIEUSE

A.-D. SERTILLANGES, *Dialogue sur la vraie religion.*
Membre de l'Institut,
Professeur au Saulchoir.

La discussion se poursuit entre le penseur chrétien et l'incroyant. Après l'apologie externe, voici maintenant la vraie religion qui se révèle par sa constitution elle-même : par sa cohérence interne, par sa merveilleuse capacité d'adaptation à la nature et aux faits.

Nous allons trouver, manié par le P. Sertillanges, l'argument le plus saisissant et peut-être le plus triomphant de toute l'apologétique.

HENRY ST JOHN. *La question anglicane.*

Les conversations de Malines, l'affaire de Prayer Book, ont attiré l'attention sur la question anglicane. La presse du monde entier a publié là-dessus des études nombreuses : elles ne faisaient pas connaître le problème tel qu'il se posait vraiment, de l'avis du R. P. St John qui nous expose son sentiment dans les pages suivantes. Ce sentiment, le R. Père, nous dit-il, « le donne pour ce qu'il vaut ». Du moins ces pages traduisent-elles la ferme conviction d'un homme qui a intimement connu l'anglicanisme et qui, depuis sa conversion, est resté en relations d'amitié avec nombre d'anglicans et suit avec sympathie les démarches de leur église.

J. MADAULE, *La question romaine.*
Agrégé de l'Université.

Note sur l'ouvrage de M. Devoghel.

G. HABY. *La Mère Javouhey.*

Note sur l'apôtre des noirs, celle dont Louis-Philippe assurait qu'elle était « un grand homme ».

*Les Conversations chrétiennes de Malebranche.*

# Dialogue sur la vraie Religion

D. — Vous m'avez entraîné, à partir du sentiment religieux en général, sur le terrain des religions positives, et tout à l'heure vous me parliez de la vraie religion. Pourquoi n'y aurait-il qu'une vraie religion, et pourquoi pas toutes?

R. — Parce que toute affirmation n'est pas vérité; parce que toute parcelle de vérité n'est pas la vérité ; parce que la vie est *une*, et que la loi de la vie doit donc être *une* aussi, afin de nous conduire sans tiraillement et sans déchet à la destinée *une* que nous assigne Dieu.

D. — Et naturellement, la vraie religion, pour vous, c'est le christianisme.

R. — Je suis de l'avis d'Augustin Thierry : « En fait de religion, il n'y a que le christianisme qui compte. » Et je comprends Littré, disant, bien avant sa conversion : « Si j'étais sûr qu'il y eût un Dieu personnel, je me ferais immédiatement chrétien. »

D. — Si vous étiez Hindou, vous en diriez autant du bouddhisme ou du brahmanisme.

R. — Qu'est-ce que cela pourrait bien prouver? que mon esprit est faible; qu'il succombe à l'hérédité; qu'il juge sur pièces insuffisantes et dans des conditions défavorables à la recherche : en tout cas, la vérité n'aurait avec cela rien à faire. On ne peut se fonder sur cette

hypothèse pour égaler les religions l'une à l'autre ou les renvoyer dos à dos.

D. — J'ai quelque tentation, quant à moi, de préférer le paganisme classique, si supérieur à certains égards.

R. — Pour la supériorité et pour son contraire, il y a, entre le paganisme et le christianisme, le même rapport qu'entre Platon et Pascal, entre une porteuse de corbeille aux Panathénées et une sœur de Saint-Vincent-de-Paul. Je plains celui qui ne voit pas combien l'humble cornette l'emporte, et que telle phrase des *Pensées* dissipe et annule les rêves sublimes de Platon.

D. — Vous concédez du moins qu'il y a des vérités dans les religions diverses.

R. — Dieu est un semeur généreux ; il jette assez largement la semence pour qu'un peu d'herbe croisse autour de son champ.

D. — Qu'entendez-vous par cette métaphore?

R. — Que le sens du divin, qui crée les religions instinctives, est un fait providentiel, étant un fait naturel. Or dans un fait providentiel, dans un fait naturel, une part de vérité doit nécessairement s'introduire. Inventées par l'homme, les religions « fausses » tâchent de répondre comme elles peuvent aux besoins qui les ont suscitées et qui sont des besoins d'hommes. Sur ce terrain de l'homme, elles se rejoignent, et elles rejoignent aussi, parce que le but en est le même, la religion que nous propose Dieu.

D. — Serait-ce le secret de ces ressemblances que tant de critiques relèvent contre vous?

R. — Assurément, et bien illogiques sont ceux qui peuvent voir là matière à critique. Une prétendue religion révélée qui ne rencontrerait pas, en maintes choses, les religions filles des hommes, ne serait pas la religion de l'homme et ne pourrait pas être révélée.

D. — Mais s'il y a des vérités partout, pourquoi ne pas

prendre à toutes les religions ce qu'elles ont de bon, au lieu de se renfermer en une seule?

R. — C'est en se renfermant dans une seule qu'on aura, quant à l'essentiel, ce qu'il y a de bon dans toutes les autres, et quant à l'accessoire, rien n'empêche de l'emprunter.

D. — Je comprends mal cette réponse.

R. — Rappelez-vous ma comparaison. Si le champ du Seigneur déborde, ce qu'on trouve en dehors, en fait de bon grain, doit se trouver à plus forte raison au dedans; mais on pourra trouver au dehors, sans qu'elles se trouvent au dedans, des fleurs, des plantes utiles, des minéraux précieux ou quoi que ce soit de ce genre, qu'on peut recueillir. Le christianisme a fait ainsi beaucoup d'emprunts; on le lui reproche parfois; on essaie d'en conclure qu'il est de main d'homme. Mais il n'a pas emprunté son germe, qui vient de la croix et, par la croix, du ciel. C'est ce germe qui contient, outre un apport transcendant, tout l'essentiel des valeurs étrangères. Comment ne les contiendrait-il pas, étant germe de vie, germe d'homme, germe émané de Celui qui crée l'homme et le connaît sans doute aussi bien que l'homme lui-même? Toutefois, puisque, par l'intermédiaire de la nature des choses, Dieu intervient aussi d'une certaine façon dans l'éclosion des religions inférieures et y laisse sa trace, il est tout simple que dans ces religions le christianisme aille puiser, que Dieu le permette, que Dieu le conseille, en conséquence de cette parole évangélique : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », et conformément à celle de l'Apôtre : « Toutes choses vous appartiennent. »

D. — S'il y a ainsi du divin dans les religions instinctives, comment les appelez-vous des religions fausses?

R. — Elles sont fausses parce qu'elles sont imparfaites et se prétendent parfaites; parce qu'elles se disent venues

n droite ligne de Dieu et qu'elles viennent de l'homme ; arce qu'elles croient engager Dieu et n'engagent que homme. La religion chrétienne est vraie pour les raisons ontraires : elle engage Dieu, parce qu'elle vient de Dieu irectement par révélation, et conséquemment elle est arfaite.

D. — Cette perfection implique, dites-vous, que la seule eligion chrétienne et catholique contient en elle les aleurs de toutes les autres : pourriez-vous le montrer en uelques faits ?

R. — Voici un raccourci de cette justification. Ce qu'il a de bon dans le judaïsme, c'est la notion du vrai Dieu t le messianisme, c'est une philosophie correcte de Dieu t une histoire correcte de son gouvernement : or, nous vons l'unité de Dieu enrichie de la Trinité ; nous présen- ons des annales de Dieu qui englobent le judaïsme et le pro- ongent ; car le Messie est pour nous un fait, au lieu d'une romesse. — Ce qu'il y a de bon dans le paganisme, c'est 'apparat extérieur, la poésie des rites, le culte des grands tres, le culte du foyer : nous avons, sans le polythéisme, ne liturgie splendide, une piété toute spéciale pour la amille, et le culte des ancêtres religieux ou des saints. — Ce qu'il y a de bon dans le bouddhisme, c'est la mysticité, a grandeur des conceptions cosmiques, le détachement, a charité : nous avons, et amplement, toutes ces choses ; ous les avons renforcées ; nous les avons précisées, épurées, et nous évitons, avec le panthéisme, le sommeil le la vie. — Ce qu'il y a de bon dans le mahométisme, 'est un vif sentiment du Dieu unique et de son gouver- nement universel : nous croyons en un Dieu intime et rovident, sans le fatalisme, auquel Mahomet succombe, ans le sensualisme et le matérialisme de l'au-delà. — Ce qu'il y a de bon dans Zoroastre ou Manès, c'est l'opposi- ion du bien et du mal poussée jusqu'à un excès blasphé-

matoire, puisqu'elle divise le Principe suprême : en répudiant cet excès, nous gardons le sentiment qui y entraîne ; nous proclamons le tragique de la destinée, la lutte de Dieu et de Satan, le ciel et l'enfer. — Ce qu'il y a de bon dans le protestantisme, c'est la foi en l'Évangile et le libre examen de ses titres, c'est l'interprétation spirituelle des rites par opposition à des pratiques purement extérieures : or là encore nous n'écartons que l'excès, qui produit, par le libre examen absolu, l'émiettement des croyances, et, par excès de spiritualité, le dessèchement du rite, l'oubli du composé humain...

On montrerait de la même manière que le catholicisme a de toutes les philosophies tout ce qu'elles ont de bon, n'écartant que leurs tares, leurs exagérations dans un sens ou dans l'autre, leurs insuffisances, leurs erreurs.

D. — Une religion ainsi faite ne risque-t-elle pas d'être une doctrine moyenne, où tout se trouve affaibli de ce qu'elle veut concilier?

R. — Le résultat est exactement contraire, car c'est en poussant toutes choses à l'extrême en quelque manière, que la foi catholique en obtient la conciliation. Les choses de ce monde — et de l'autre — sont faites pour vivre ensemble ; elles ne s'opposent point ; elles ne deviennent inconciliables que dans des vues partielles et partiales. Par exemple, un matérialisme intégral est assuré de rencontrer l'esprit, qui se révèle dans la matière, et un spiritualisme intégral rencontre la matière, qui conditionne l'esprit. — Un panthéisme intégral rejoint le Dieu transcendant, qui seul peut être immanent sans cesser d'être lui-même, et un déisme correct rejoint l'immanence, sans laquelle Dieu n'est pas Celui « *en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes* ». — Un rationaliste conséquent doit admettre la foi, si elle fournit ses preuves, et un croyant conséquent rend à la raison ses droits, que lui

lèvent le fidéisme ou le traditionnalisme. — Le fatalisme oit donner tout à l'action divine, et le naturalisme tout a nature et à l'homme ; mais en donnant encore davange à Dieu, on n'est plus fataliste, car on lui donne de nder la liberté par son action même, ainsi que nous ons pu le voir, et si l'on pousse le naturalisme à fond, reconnaît à la base de la nature une idée divine, une ipression divine, un élan divin, et la même chose dans iomme, fût-ce dans sa liberté.

Il en est ainsi de tout le reste. Le partiel seul est conciliable avec ceci ou cela, comme l'égoïste est seul sociable. Les âmes humaines en ce qu'elles ont de plus dividuel, si elles écartent leurs défauts, ce qui est présément se retrouver elles-mêmes, ont toujours une forule d'accord. Ainsi les faits ; ainsi les choses ; ainsi les octrines ; ainsi les sentiments religieux.

D. — Ce caractère intégral et organique de votre relion vous paraît sans doute une sérieuse présomption en faveur, je veux dire en faveur de cette origine divine ie vous lui attribuez.

R. — C'est une telle présomption, qu'à mes yeux c'est ie preuve formelle. Et je lui reconnais une double rme : 1°) le christianisme catholique est divin parce qu'il ésente une cohérence merveilleuse de tous ses éléments itre eux, cohérence humainement inexplicable, et 2°) le iristianisme catholique est divin parce qu'il offre, en utes ses parties, une capacité d'adaptation à la nature et ix faits, une capacité de régir la nature et les faits imainement inexplicables.

D. — Sont-ce là toutes vos preuves ?

R. — Il y en a une foule d'autres ; mais à défaut, j'estime ie celles-ci pourraient et devraient convaincre.

D. — En quoi consiste leur force de conviction ?

R. — D'après Platon, le caractère des idées vraies est

de se marier entre elles, et pour les mêmes raisons, le caractère des idées vraies en matière pratique, c'est de s'adapter exactement à ce qu'elles doivent régir. Si donc l'énoncé de la révélation, qui contient une si grande somme de notions de toute espèce, et qui vient à la rencontre d'une masse encore plus grande de faits extérieurs, se montre à la fois d'une impeccable unité synthétique et d'une parfaite concordance avec tout l'ensemble des faits humains, je dis que c'est là un signe de vérité manifeste.

D. — Cette parfaite convenance, intérieure et extérieure, n'est-elle pas simplement la marque d'une sagesse organisatrice remarquable, mais tout humaine?

R. — Votre objection est naturelle; cependant vous serez vous-même surpris de voir combien peu elle porte. Pesez soigneusement, je vous prie, ce que je vais vous dire.

D. — J'écoute.

R. — Nulle part on ne voit à l'œuvre, dans l'univers religieux, la sagesse organisatrice « remarquable, mais tout humaine » dont vous faites état. Personne n'a conçu les dogmes à titre d'ensemble ; personne ne les a proposés en bloc, organiquement, comme Siéyès sa constitution ou Bonaparte le Code. Le Credo n'est pas un système d'idées *a priori*, qu'on aurait cherché à rendre cohérent et raisonnable avant de le livrer aux fidèles, et qu'on aurait ensuite soigneusement conservé. Nos croyances sont à l'antipode de cela ; elles reposent sur des *faits*, et qui se répartissent sur des milliers d'années, dans les domaines les plus disparates, apparaissant, croirait-on, au gré du hasard, isolément, sans liens entre eux, sauf cette inexplicable finalité qui les fait se rencontrer partout où il est nécessaire, à la manière de ces héros de romans disséminés par enlèvements, guerres ou tempêtes, et qui se retrouvent en vue d'un mariage.

D. — Qu'entendez-vous par les *faits chrétiens* ?

R. — J'entends, outre des événements, des paroles, des déclarations de principes, des énoncés de doctrines, des préceptes ou des suggestions pratiques. Et ces faits, dis-je, appartiennent à tous les mondes, au monde judaïque, au monde évangélique et à l'ère chrétienne tout entière ; ce sont des faits grandioses, comme la résurrection du Christ ou le Sermon sur la Montagne, et de tout humbles faits, comme ceux qui se passent à nos foyers ou dans nos cœurs ; des faits qui concernent toutes les races et toutes les latitudes aussi bien que tous les temps, et ont le devoir de s'y accommoder. Ces faits engagent Dieu, la nature et l'homme ; la morale, l'histoire, l'ethnographie, la géographie humaine et physique, la linguistique, l'archéologie, la psychologie, y sont étroitement impliquées. Dans ce groupe incalculable de faits, il en est une foule d'arbitraires, de libres et par conséquent d'imprévisibles avant l'événement, et ceux-là aussi seront tenus de concorder. Supposons qu'au cours de tant de siècles d'application du régime de la grâce, par exemple, l'idée de la grâce se fût modifiée dans les têtes comme au temps des Pélagiens, ou la notion de la pénitence comme sous saint Clément, ou la théologie du Christ même, comme sous Arius et Eutichès, cela sans qu'une ferme autorité vînt s'interposer pour rétablir la doctrine : de quelle immense perturbation intérieure le dogme n'eût-il pas été atteint ! La religion, aujourd'hui, ne serait plus la même ; elle ne serait plus viable ; elle ne tiendrait plus ; ce que serait alors son incohérence, ceux-là seuls peuvent le mesurer qui ont suivi d'un regard clair les cheminements de la pensée catholique. Supposez qu'un jour un pape, par erreur ou passion, par pression d'une coterie ou par caprice, sous l'influence d'un génie, d'un prince ou d'une école particulière, se laisse aller à définir un dogme sans lien de néces-

sité ou de convenance avec les autres : voilà notre unité dogmatique rompue pour jamais.

Je cite ces cas entre cent mille appartenant à l'ordre des temps ; on en citerait un aussi grand nombre au sujet des races, des milieux, des circonstances, des idées, des personnes. Les difficultés peuvent ici surgir de toutes parts. Or on a tout évité ; on a vaincu toutes les antinomies et circulé entre tous les pièges sans recourir à aucun système de précautions, qui du reste étaient le plus souvent impossibles à prendre et même à envisager. Tout a toujours cadré ; chaque fait nouveau répond comme à un appel ; chaque dogme particulier corrobore l'ensemble et s'y ajuste par mille liens. Et le tout s'adapte à l'humanité individuelle et sociale, à ses caractères, à ses besoins, à ses évolutions, à sa conscience morale surtout et à son sens religieux, avec une évidence de rigueur d'autant plus grande qu'on étudie plus profondément et notre humanité d'une part et le dogme de l'autre. Car, comme l'observe Pascal, « la religion ne fait que connaître à fond ce qu'on reconnaît d'autant plus qu'on a plus de lumières ».

D. — La foi, en tout cela, ne rencontre-t-elle pas ce qu'elle cherche ?

R. — Elle rencontre ce qu'elle cherche et mieux encore, semble-t-il, ce qu'elle ne cherche pas. Elle est une relation universelle. Sa profondeur native l'a fait coïncider partout avec l'expérience. Elle n'est surprise par rien, en bien ou en mal. On ne l'a pas inventée, et il eût fallu l'inventer pour que la vie s'expliquât, pour que la vie eût ses recours innombrables, pour qu'elle eût satisfaction dans ses instincts d'intégrité, de justice, de sociabilité, d'idéal, pour qu'elle ne manquât point de consolations et d'espérances, pour qu'il pût être paré aux accidents qui la traversent, aux inquiétudes qui la troublent, et, à défaut du reste, à

n vide. Mais ce que n'a pas inventé l'homme, existe par
ı miracle permanent qu'il faut bien que l'on constate.
est un philosophe peu croyant, très libre d'esprit, Nova-
, qui a écrit : « On pourra étudier le christianisme
ndant des éternités encore, il apparaîtra toujours plus
.ut, plus multiple et plus magnifique. » Le plus grand
iracle de Jésus-Christ n'est pas d'avoir ressuscité des
orts, c'est d'avoir relevé à fond la vie et la conscience
. l'homme ; ce n'est pas d'avoir accompli les prophéties
ives, c'est d'avoir réalisé celles de notre cœur.

D. — Vous prêtez ainsi au christianisme une sorte de
ïcessité idéale.

R. — Ce n'est pas une nécessité, mais c'est une extraor-
naire convenance, qui permet de dire : Le christianisme
ait en nous, en quelque sorte, avant d'être en soi ; il y
ait en appel : Jésus-Christ a apporté la réponse. Et il
y a pas à dire, cette réponse est parfaite ; c'est « un mou-
ge sur nature » (Augustin Cochin). Dans l'immense
endue de la vie et des vérités naturelles qui l'expriment,
peut y avoir des points de frottement tenant à notre
norance ou à notre inexpérience, tenant aussi aux inévi-
.bles imperfections d'un système qui englobe les défauts
umains ; mais il est impossible de relever une contradic-
on. Il y a là un mystère.

D. — Toute naissance n'est-elle pas mystérieuse ?

R. — Aussi toute naissance prouve-t-elle une cause
roportionnée à ce qui naît. Mais cette cause n'agit point
ı moment où son effet se révèle ; elle est antérieure et
intaine. Qui donc, au sein de la mère, a distribué aux
ıembres, aux organes, aux tissus, aux cellules innombra-
les du corps qu'elle a engendré les éléments de sa propre
utrition, de telle sorte que ce corps vive, qu'il soit un
orps, et que le type ainsi réalisé réponde à une pensée
éréditaire, à une pensée éternelle ? Quelqu'un a-t-il dis-

posé les atomes avec la main? Pas davantage un homme ou un groupe d'hommes n'a organisé industrieusement et adapté notre dogme. Il est apparu à l'état fragmentaire, sans plan préconçu humainement; son âme, pareille à l'*idée directrice* de l'embryon humain, n'est pas de ce monde. Alors, de quel monde est-elle?

D. — Le système catholique est-il fondé à prétendre si haut?

R. — Le système catholique dans son ensemble, c'est l'organisation de l'infini. Voilà une entreprise bien périlleuse pour des hommes! Il doit s'y introduire nécessairement des choses qui nous étonnent, des choses incroyables en elles-mêmes, absurdes, oserait-on dire, prises à part, comme la présence réelle d'un corps organique dans une apparence de pain, comme la Résurrection, ce *Retour des cendres* de l'autre monde. Qui songerait à inventer tout cela; qui ensuite pourrait espérer le mettre d'accord, et nous d'accord avec lui, et obtenir en sa faveur la complaisance infinie du temps et des hommes? A chaque tournant peut se produire un accroc mortel, un fait qui regimbe, un agent d'exécution qui s'égare, une doctrine qui triomphe et puis se fait voir caduque, un brisement profond comme ceux des glaces que l'hiver avait amoncelées et que le soleil du printemps désagrège. Personne n'est là pour rien empêcher; une foule de gens sont là pour tout compromettre; et tout marche à souhait; le système fonctionne, par la grâce d'une puissance immanente que l'Église représente, mais qu'elle ne connaît pas.

D. — L'Église peut-elle ignorer son propre fonctionnement?

R. — Elle l'ignore dans sa synthèse complète, dans sa loi mystérieuse, qui est une grâce de vie, non de connaissance lucide. Les hommes organisent avec clairvoyance des ensembles restreints; Dieu organise avec clairvoyance

nsemble total des choses ; l'Église, qui organise pour sa rt, entre dans l'organisation de Dieu connaissant sa por-e, sachant où elle mène ; par une inspiration intérieure, e s'adapte à l'ensemble et le sert ; mais cet ensemble toute la somme de providence qui s'y dépense, l'Église a pas la grâce de le discerner.

D. — D'où vient donc à ce grand corps de doctrines, de ts et d'êtres, son « sublime » discernement ?

R. — C'est ce que je me demande. Il n'y a pas de con-rgence du hasard ; il n'y a pas de concours d'illusions spersées. Une concordance non idéologique, encore une s, mais expérimentale, que la pratique individuelle et ciale confirme, qui a la signature des faits, cette concor-nce étendue dans toutes les directions et tous les ordres, agnifique de hauteur et de profondeur, outre ses dimen-ns temporelles et spatiales, veut une explication.

D. — La fausseté n'a-t-elle pas aussi ses réussites ?

R. — La fausseté est comme les menteurs, elle se coupe » toujours ; il n'y a que la vérité pleine qui ne se ouve jamais en défaut. « Vous croyez à la science parce 'elle assemble beaucoup de faits, écrit Jacques Rivière : plus forte raison vous faut-il croire à la religion, puis-u'elle les assemble tous. »

D. — Divine institution, en somme ?

R. — N'est-ce pas le propre d'une institution divine, épouser dans tous ses contours et dans tous ses fastes umaine et universelle réalité ? Si le catholicisme com-end tout, n'est-ce point qu'il est au-dessus de tout, que n Dieu est le créateur de tout, que son Christ est le formateur de tout, que l'Esprit qui le guide est le guide prême de tout ? Aucune révélation ne réussit et n'a de leur même que si elle est une confirmation ; mais aussi ne confirmation intégrale et à ce point précise ne se ouve-t-elle pas comme une authentique révélation ? Qui

eût pu l'inventer eût pu concevoir un univers, et concevoir un univers n'appartient qu'à celui qui peut le créer; c'est là œuvre divine.

D. — Ceci me paraît important, et je voudrais mieux pénétrer votre pensée.

R. — Il faudrait explorer les détails, et chacun d'eux ramènerait la conclusion avec une certitude croissante. Je préciserai seulement quelques cas.

Le dogme tient tout entier au quadruple fait de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption et de la grâce. La Trinité est un épanouissement de Dieu en lui-même. L'incarnation est une manifestation de la Trinité en mission humaine. La rédemption est le travail du Dieu incarné, de la Trinité manifestée et donnée, travail qui inclut toute l'histoire, depuis les origines jusqu'au « dernier avènement », où tout doit se conclure. La grâce est le don même, selon qu'il est dans l'homme en vertu de l'incarnation rédemptrice et des missions trinitaires, et la grâce prend toutes les formes de la vie, tout d'abord la forme individuelle et la forme sociale, avec tous les aspects que révéleront, à l'heure même et au cours de tous les temps, la vie physique, la vie morale, la vie professionnelle, la vie familiale, la vie politique, la vie ecclésiastique, la vie sacramentelle et la vie mystique. Tout cela forme un ensemble infrangible, d'une cohérence merveilleuse, donnant satisfaction à l'esprit de plus en plus à mesure qu'il y pénètre, répondant aux plus hautes pensées et aux plus intimes aspirations de l'homme à l'égard du divin : car c'est là le divin érigé, si je puis dire, par la Trinité, au-dessus de ce que la raison en pouvait connaître, mais à la satisfaction de la raison, comme nous aurons à le faire voir, et c'est ensuite le divin redescendant en gerbe dans le créé, par le canal du Christ, en des formes qui épousent toutes celles du créé, reproduisent ses caractères, surélèvent ses

ɔuvoirs et les utilisent sans contrainte ni mutilation.

D. — C'est là votre synthèse dogmatique ?

R. — C'en est un schéma. La Trinité, vie de Dieu en i-même ; l'incarnation, première étape des communica-ons ; la grâce, deuxième étape utilisant notre unité soli-aire en l'Homme-Dieu ; l'Église, moyen social d'une npleur et d'une organisation admirables, jamais entière-ıent pénétrée, jamais égalée ; les sacrements, moyens de Église et du Christ englobant toute la vie pour la ehausser, la nourrir, l'épurer, la fortifier, la régir et la erpétuer jusqu'à la vie éternelle : on a le droit de dire ue cela seul répond pleinement, à fond, à la fois trans-endantalement et exactement au sens religieux que l'ana-yse constate chez tous les hommes, et lui donne une urabondante satisfaction.

D. — J'enregistre en tout cas le fait.

R. — C'est tout ce que je réclame. Mais voici ! cet nsemble, exprimé ici schématiquement, mais dont les spects sont innombrables, englobant directement ou indi-ectement tout ce qui est, ne peut manquer d'être exces-ivement délicat. Les théologiens le savent ; quelques-uns ıe le savent que trop. En y entrant, l'esprit se trouve dans ın terrible engrenage ; la moindre pièce faussée, c'est tout e système qui ne fonctionne plus et ne peut plus servir. Outre que la complexité est extrême, les liaisons sont igides ; pas de caoutchouc là dedans et pas de tampons le ouate ; du métal, toujours. C'est Renan, après expé-ience, qui a dit : « La théologie catholique est formée de blocs de granit reliés par des crampons de fer. » Or tout cela, bien manifestement, n'a été élaboré, humainement, par personne.

D. — N'y en a-t-il pas des sources ?

R. — On cherche des sources pour chaque énoncé de fait ou de doctrine ; on en trouve ; mais cette nécessité de

laborieuses recherches prouve déjà ce que j'avance. Ces sources se présentent à l'état fragmentaire et sans liens visibles. On ne sait bien déterminément d'où cela sort. La Bible est un maquis doctrinal. Le Christ lui-même s'est exprimé sans aucun souci de marquer la cohérence de ses dires, au hasard de l'enseignement. Il a jeté sa parole à la foule, et aucun Platon ni aucun Xénophon n'était là pour y établir un ordre, l'interpréter savamment ou même la recueillir en la couchant soigneusement par écrit.

D. — Jésus eut des disciples.

R. — Ses disciples ont fait comme lui ; ils ont vécu religieusement et fait vivre ; ils ont enseigné, mais n'ont construit aucune théologie systématique ; ils ont expliqué des faits et ils en ont tiré des règles pratiques ; leurs écrits sont des écrits de circonstance, conçus en vue de l'utilité immédiate ; les principaux, après les quatre recueils de notes appelés Évangiles, sont des Épîtres, c'est-à-dire des lettres. Les faits, les paroles et les préceptes sacrés ont passé de là dans une tradition où dominaient des hommes sans culture, et dont l'esprit était orienté en tous sens. Cela ne s'est élaboré que plus tard, et l'élaboration, remarquez-le bien, a consisté à montrer l'accord, non à le créer.

D. — La théologie n'est-elle pas une faiseuse d'ordre?

R. — La théologie dégage l'ordre ; mais elle ne le crée point. La théologie ne crée rien ; elle jette des ponts d'idées entre des *faits*, entre des *données* qui ne lui appartiennent en aucune manière ; elle doit s'accommoder de ce qui est, sans le modifier jamais, le pût-elle, et le plus souvent, la position immuable étant prise, elle ne le pourrait pas. L'astronome qui invente un système du monde ne crée pas les astres.

D. — L'accord ainsi manifesté était donc, d'après vous, dans les choses mêmes?

R. — Exactement, et par suite — c'est là que je veux
ı venir — dans quelque esprit placé au-dessus des choses.
D. — Quel esprit ?
R. — Je vous le demande à vous-même. Quel esprit
signer, pour un ensemble à la fois dispersé et organique
ɜ tant d'éléments, de tant de doctrines délicates et abs-
uses, de tant d'assertions nouvelles et généralement
ırprenantes, de tant de faits les uns passés ou présents,
s autres futurs, enveloppant toutes choses humaines ?
uel esprit, sinon un esprit surhumain ?
D. — Pourquoi parler de choses futures ?
R. — Parce que si l'accord intime des dogmes a pu être
égagé assez tôt, il en est tout autrement de l'adaptation
ı dogme, de chaque dogme, à l'ensemble et au détail de
ous les faits auxquels une religion universelle et perma-
ente devrait un jour s'appliquer. Une telle adaptation,
our être ainsi assurée d'avance, ne suppose-t-elle pas une
onnaissance préalable ou une intuition supérieure de
out le contenu et de tout le développement de la nature
umaine, de toutes les surprises de l'histoire, de toutes
s requêtes futures de la civilisation ? Qui a pu faire pré-
oir aux premiers apôtres, quand ils prêchaient la doctrine
e l'Homme-Dieu, le foudroyant succès de cette doctrine
xtraordinaire, incroyable pour les païens, scandaleuse
our les juifs, ses fruits incomparables de sanctification,
a réussite pour Dieu même, si j'ose dire, par le fait du
approchement inespéré du Créateur et de la créature sur
e terrain vivant, la puissance avec laquelle cette doc-
rine a attiré les âmes, les a arrachées à elles-mêmes, les
soulevées, les a lancées dans toutes les entreprises, les a
oumises à tous les efforts, pliées à toutes les disciplines,
acifiées dans toutes leurs souffrances, exaltées dans leurs
entiments les plus généreux, les plus larges et les plus
ntimement béatifiants, se les est attachées par une ten-

dresse qu'on ne donne point à un père, à un frère, à un ami, ni même à un époux ou à une épouse, car on a renoncé pour lui à l'épouse, à l'époux, et on lui a donné lui-même ce nom?

D. — J'accorde que cela est prodigieux.

R. — Songez au culte de la croix, à celui du tabernacle, à ces messes qui font le tour du monde avec le soleil, à ces communions qui inondent les cœurs de chaleureuses joies, et à ces liturgies qui les accompagnent d'un décor non pas seulement spirituel, mais esthétique, car c'est de là que procède tout l'art chrétien. Et songez qu'il s'agissait de millions d'êtres, d'une foule d'institutions, d'une constellation de peuples, et de combien de siècles — après que le vingtième est éclos?

D. — Vous raisonnez cette fois au sujet de l'ordre social?

R. — En effet! Dans l'ordre social, qui a dit à Pierre le batelier et à Paul de Tarse, à Jésus même, que l'avenir présenterait telles et telles exigences précises, qu'il y aurait un jour des barbares à civiliser, une situation impériale à liquider, des rois à dompter, des terres immenses à défricher, des foules à instruire et à éduquer, des communes à organiser, des corporations à former, des guerres à réduire ou à tempérer, une chrétienté à faire tenir cohérente en un temps de turbulente anarchie, etc., etc.?

D. — La religion n'a pas fait cela toute seule.

R. — Je ne le prétends nullement. Elle y a toutefois collaboré d'une façon qu'on peut appeler maternelle, au sens propre du mot. Et pour y collaborer ainsi, ne fallait-il pas qu'elle y fût adaptée par sa nature même, que son principe concordât avec ce qu'on peut appeler le principe ou l'esprit civilisateur?

D. — Tout cela est bien loin de nous.

R. — Mais pour plus tard, en nos temps mêmes, qui a

lit au pêcheur d'hommes qu'il y aurait une démocratie à noraliser, un régime du travail à renouveler, une société nternationale à créer, un capitalisme, un syndicalisme, l'immenses corps sociaux posant des problèmes comme nul n'en connaissait ni n'en pouvait soupçonner jadis ? Qui leur a dit qu'en ces jours-là, les solutions seraient l'autant plus difficiles que le sentiment de la personnalité humaine et de la valeur individuelle se développeraient dans les groupes sociaux comme ils n'avaient jamais fait ; que les distinctions artificielles entre les hommes seraient de plus en plus répudiées et effacées des constitutions politiques ; que la vie publique serait obligée de se plier à des principes d'égalité parfois excessifs, mais au fond très humains et très nobles, et que cela n'irait pas sans de furieux débats et de terribles secousses ? Qui donc, qui a pu faire soupçonner tout cela aux organisateurs de la foi, à supposer que de tels organisateurs se puissent découvrir ?

D. — Je n'en vois pas la nécessité.

R. — Je la vois en ceci que, sur ce terrain nouveau, l'adaptation n'est pas moins parfaite qu'elle ne le fut au début de l'ère chrétienne ; elle l'est infiniment davantage. Plus l'humanité progresse, plus l'Évangile lui convient et lui est nécessaire.

D. — L'Évangile n'est pas en cause.

R. — Je parle de l'Évangile vivant, de l'Église, et de la doctrine précise de l'Église. Mettez en présence tous les faits contemporains et le dogme catholique ; faites la critique de leurs rapports par une analyse comparative bien menée, et je vous promets un émerveillement. Nos sociologues modernes ne soupçonnent pas ce qu'ils négligent. J'écris très froidement, prêt à le prouver, que ces savants « avancés » sont des rétrogrades ; qu'ils ont fait reculer, par cécité spirituelle et par présomption, la science réelle,

la science profonde des arrangements humains, qui se trouve précisément dans le dogme, en tout cas impliquée par lui, concordante avec lui et relevant de son aide. Il en est ainsi de l'économie familiale moderne, du régime individuel moderne, qui, plus encore que les régimes anciens, trouvent dans le dogme catholique et en lui seul leur consistance morale et leurs garanties de progrès.

D. — Votre Église aurait-elle donc réponse à tout?

R. — En aucune façon, et je tiens même à protester, comme je l'ai fait bien des fois, contre ceux qui demandent à la religion des solutions qui ne dépendent que de la technique et de l'humaine expérience. A chacun son rôle. Mais si vous y réfléchissez sérieusement, vous verrez qu'à la racine de toutes les difficultés humaines il y a une ou plusieurs difficultés morales, et ce sont celles-là que notre Église résout. D'une certaine manière, rien de ce monde ne la regarde, puisqu'elle n'est pas de ce monde, et tout la regarde, parce que ce monde a toutes ses racines dans l'autre, comme la plante dans la terre et le ciel. L'Église, si vous voulez, n'ouvre aucune porte ; mais elle fournit toutes les clefs.

D. — Tout le monde ne pense point cela.

R. — C'est possible ; je prétends cependant en démontrer à qui voudra la vérité éclatante. Et du reste, à défaut d'un aveu de vérité, ne suffit-il pas qu'une telle prétention puisse s'énoncer même : qu'elle ne soit pas ridicule ; qu'elle ait pour soi, dans une discussion serrée, la moindre chance sérieuse ? A l'égard d'une doctrine remontant à vingt siècles et prêchée par des bateliers, vous m'avouerez que c'est déjà là un assez beau miracle.

D. — Il s'agissait d'une preuve.

R. — Si l'on peut dire que pour notre temps la preuve n'est pas faite, on ne peut le dire pour le passé, qui est acquis, et qui prouve la coïncidence parfaite du dogme

atholique avec la vie, avec le mouvement historique, avec ı civilisation. Une seule autre doctrine, religieuse ou hilosophique, oserait-elle ici se présenter en concurrence vec la doctrine du Christ ? On l'attend dans la lice.

D. — Mais vous n'avez pas dit comment l'Église conerve et développe le dépôt qui lui a été remis : là est eut-être le secret de vos « miraculeuses » adaptations ntre le dogme une fois acquis et les faits humains.

R. — Attendez ! L'Église est elle-même un dogme ; il erait trop facile de se la donner comme tombée du ciel ans en faire honneur au ciel. L'Église est un dogme qui n contient plusieurs autres, comme cette admirable ommunion des saints, sur laquelle il faudra revenir, et omme l'infaillibilité, dont l'importance est ici la plus isible. Or, le dogme de l'Église, de l'Église infaillible, ous fournit une de ces marques de cohérence que je elève ; car il est lié d'un lien si nécessaire aux dogmes de ı Trinité, de l'incarnation, de la rédemption et de la râce, qu'on ne peut l'en séparer.

D. — Sous quels rapports l'y rattachez-vous ?

R. — Sous le rapport de leur manifestation, de leur onservation et de leur utilisation. Le dogme de l'Église st indispensable à la *manifestation* des autres ; car la vie ıtérieure de l'Église est faite du jeu de la Trinité, si je uis dire, avec les hommes invités à son intime commerce ; lle-même, l'Église, est comme une incarnation et une édemption continuées, une grâce sociale, gage et moyen e toutes les autres, conformément à notre nature, qui est ociale aussi, et temporelle, et sensible. Le dogme de l'Église est nécessaire en outre à l'*utilisation* des autres ogmes, pour les mêmes motifs tirés de notre nature, d'où ésultent nos besoins individuels et sociaux. Et il n'est as moins nécessaire à leur *conservation* ; car sans l'Église nseignante, et enseignant infailliblement, tous les

dogmes, y compris celui de l'Église mère des âmes, sont abandonnés à toutes les variations et livrés aux bêtes.

D. — L'esprit conservateur de l'Église n'est-il pas une suffisante garantie ?

R. — L'esprit conservateur de l'Église tient à ce que j'avance ; il ne pourrait d'ailleurs empêcher de lentes dérivations. C'est à ce point qu'un illustre protestant, Auguste Sabatier, conclut, après discussion, à ce dilemme : ou accepter l'Église infaillible, ou renoncer à tout dogme. Il renonce, pour lui, à tout dogme ; mais son témoignage porte. On a le droit de dire : Sans l'Église, tout disparaît de ce qu'est le catholicisme, et sans les prérogatives essentielles que s'attribue l'Église, elle-même disparaît. C'est bien là, je crois, de la cohérence.

D. — Mais comment ce dogme de l'Église s'est-il établi ?

R. — Aussi peu artificieusement que les autres ; par le propre jeu des faits, en vertu de paroles, de gestes et d'interventions sporadiques. Des déclarations très simples de Jésus en sont le point de départ, et l'on croit nous embarrasser en disant qu'il y a disproportion entre ces déclarations et l'immense machine actuelle, ou même avec ses ébauches primitives, les Églises de Barnabé ou de Paul. Mais cette disproportion est pour nous un triomphe. J'en conclus que cela a poussé tout seul, comme la plante quand on a jeté la graine. La graine germe et voit aussitôt toute la vie de la nature collaborer avec elle, pourquoi ? parce qu'elle aussi est vie, parce qu'il y a en elle un esprit de vie. Je demande quel est, pour l'Église, l'esprit de vie. Les secousses des premiers jours, et ensuite les vents de l'histoire, avaient tout ce qu'il fallait de violence et de caprice pour déraciner un germe sans vie ardente, sans vie miraculeusement ferme : à plus forte raison n'eussent-ils pas fécondé un germe sans vie.

D. — C'est de la conservation du dogme, que je parlais 'abord.

R. — J'en viens, en effet, à votre question : comment Église, ainsi établie, a-t-elle conservé tout le reste ? — 'ar les mêmes procédés aussi peu artificieux que possible ; ar les procédés de la vie. Une autorité décide, tout omme, dans le vivant, un ordre part du cerveau pour ctionner les organes. Mais de même que le cerveau ne ait que servir l'idée vitale incluse dans tout le corps et lont lui-même procède : ainsi l'autorité doctrinale ne 'ait que prêter une voix aux dogmes immanents dans a troupe chrétienne. Elle ne prétend rien innover ; elle onsacre. Elle se renseigne au préalable ; mais non pas en 'air, abstraitement ; elle consulte la masse vivante pour avoir ce qu'elle porte. Des théologiens sont là pour la econder ; elle rouvre ses grands livres : la Bible, les écrits les Pères, ceux des docteurs illustres, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, et les théologiens vivants s'efforcent l'interpréter cet ensemble. Mais les théologiens, je l'ai lit, n'ont garde de rien créer ; ils systématisent, c'est tout eur rôle personnel ; pour le reste, ils recueillent et assemblent.

D. — Et où puisent-ils ?

R. — Je vous le dis : dans la vie, dans la pratique courante, dans les formes de la prière, qui leur révèlent le « sens de l'Église », son contenu spirituel, son âme. La tradition et l'application spontanée qui s'en fait sont ainsi l'unique attestation du « dépôt ». Si l'autorité enseignante réfléchit, et beaucoup, avant de décider quelque chose, sa réflexion n'a que cet objet : quel est le dépôt ? que contient le germe ? en proclamant telle doctrine, restons-nous dans l'espèce humano-divine qui est le fruit de notre institution, ou créons-nous un hybride, où la vie authentique ne se poursuivrait pas ?

D. — Et qui enfin a le dernier mot pour en décider?

R. — Vous penseriez que c'est le plus savant, le plus influent, le plus expérimenté, le plus religieux, le plus saint, ou en tout cas celui qui est censé réunir tous ces avantages? Il n'en est rien. C'est un homme qui, généralement, est doué et compétent dans une suffisante mesure, mais qui peut tout aussi bien ne pas l'être et qui parfois ne le fut point ; c'est l'élu d'une majorité de hasard, un juge qui n'offre aucune garantie particulière, si ce n'est qu'il est régulièrement investi comme successeur de Pierre et qu'il devient par là l'héritier de la promesse.

D. — Cela vraiment vous suffit ?

R. — Avec cela, tout va; la vie se poursuit ; aucune altération ne se produit ; aucune perte ne menace ; la cohérence dogmatique ne se dément jamais ; on évite des difficultés auxquelles succombent les plus grands esprits, quand ils spéculent pour leur compte ; l'adaptation à l'humanité et à ses myriades de conditions se manifeste toujours plus riche, comme le constatent, outre les résultats de la vie, les immenses travaux de confrontation et d'approfondissement auxquels se livrent les théologiens, les mystiques, les historiens et les sociologues de tous les temps. Pascal dirait : « Cela passe l'homme ».

D. — D'où vous vient votre confiance en une pareille adaptation pour l'avenir?

R. — De ce que l'avenir dont vous parlez est un avenir d'homme, et qu'on rencontre nécessairement cet avenir en rencontrant l'homme.

D. — Mais l'homme aspire au progrès.

R. — Si ces espérances de progrès se réalisent, je dis que la richesse de l'adaptation ira toujours croissant ; car notre foi représente un idéal. Elle s'offre à une humanité imparfaite avec tout ce qu'il faut pour tirer parti de ses imperfections ; mais elle pousse de soi au perfectionne-

ent et ensuite s'y accorde. D'étape en étape, elle peut ous conduire, et nous suivre, et nous conduire encore, squ'à l'impossible idéal du Christ : « *Soyez parfaits mme votre Père céleste est parfait.* »

D. — Une telle doctrine de la vie ne paraît-elle pas un eu hors la vie ?

R. — Elle est la vie même. La vie n'est pas autre chose u'une poussée plus ou moins réussie vers l'idéal, un éroïsme, ainsi que dit William James. Cela ne s'oppose ullement à la simplicité et au sens pratique. La foi atholique est aussi pratique qu'elle est idéale, aussi simle qu'elle est profonde et riche. Il y en a pour les bergers t pour les mages, pour les passereaux et pour les éléhants. Quiconque, grand ou petit, revient à soi et se ouve placé en face d'elle la reconnaît.

D. — Alors, pourquoi discuter ?

R. — On discute avec l'incroyant ; il le faut bien ; il ne oudrait pas se rendre sans arguments ; les arguments ont sa défense instinctive, ses fils de fer barbelés. Mais u fond, l'élan décisif ne vient pas de la dispute ; il vient e la connaturalité bien manifestée, ensuite reconnue, de 'Évangile et de l'âme, du dogme et de la vie. La vérité st une chose « aussi naturelle que le soleil et l'eau fraîhe, écrit Paul Claudel, aussi facile à l'âme que le pain et e vin ». C'est pourquoi ce pauvre incroyant, une fois le as accompli, est d'ordinaire tout stupéfait du temps et les efforts qu'il lui a fallu pour franchir un abîme qui n'existe pas.

D. — On relève pourtant, dans le dogme, d'apparentes contradictions.

R. — Ne voyez-vous pas que ces contradictions appaentes tiennent précisément à sa plénitude et à son intégrité ? Quand on tient toute la route, on tient les deux ossés, et il y a toujours quelqu'un pour vous dire : Vous

êtes trop à droite ; vous êtes trop à gauche ; ou bien : Vous recommandez à la fois la droite et la gauche. A quoi le catholicisme répondrait : En effet ! mais j'harmonise tout. Le dogme est le maître de la justesse ; il réunit tout et pousse tout à sa plénitude, sans rien de discordant. Mais embrassant toute la vie, il doit paraître se contredire ; car les circonstances de la vie sont infiniment diverses, et ce qui convient aujourd'hui ou ici se fait voir contraire demain ou là. C'est pourquoi, par cela seul que nous avons défini la doctrine catholique une relation universelle, nous pourrions la définir, du fait de ses oppositions apparentes : un paradoxe universel ; mais ce serait une suprême louange.

D. — L'opposition des gens extrêmes vous ferait donc plaisir, et en même temps celle des « juste milieu » ?

R. — Exactement pour la même raison. Les gens extrêmes sont extrêmes non point parce qu'ils recommandent *un* extrême ; mais parce qu'ils n'en recommandent qu'*un seul*. Ceux que vous appelez des « juste milieu » se tiennent dans un poste intermédiaire d'où ne se dégage aucun horizon. La doctrine catholique tient tout l'espace, et elle est aussi éloignée de la médiocrité que de la partialité de tel ou tel extrême. C'est ce qui avait tant frappé Pascal en ce qui concerne l'éminente dignité et la misère de l'homme, avec toutes leurs conséquences. La foi chrétienne est au confluent de ces contraires et les admet diversement l'un et l'autre. Elle est optimiste et pessimiste à fond, suivant le point de vue où l'on se place. Elle exalte à la fois le mysticisme et la positivité, l'austérité et la joie, la virginité et l'amour, le souci de soi-même et le généreux sacrifice, la souffrance et le bonheur, la liberté et la subordination, l'égalité et la hiérarchie, la paix et la juste guerre, la douceur et la fermeté, la prudence et la facile confiance, l'abandon à la Providence et le travail, la

et les œuvres, le libre arbitre et la grâce, le détache-
nt et l'ardeur de vivre, la miséricorde et la justice, la
té et la bonté patiente à toutes les étapes de l'épreuve
restre, et la nécessaire implacabilité du suprême juge-
nt.

D. — Il y en a là pour tous !

R. — Il y en a là pour tous au positif ; mais il y en a là
ur tous aussi au négatif, c'est-à-dire qu'il y a de quoi
citer des oppositions de toutes parts, et des reproches,
des querelles qui se détruisent mutuellement quand on
alise, mais qui, laissées chacune à elle-même, paraissent
tifiées et troublent les têtes. C'est la lumière totale de
vangile qui, en offensant tout le monde pour une rai-
ı ou pour une autre, amoncelle autour de lui les nua-
. Ainsi le soleil est offusqué par les effets de son propre
'onnement.

D. — N'en est-il pas ainsi des autres doctrines ?

R. — Les autres doctrines m'offrent précisément la
ıtre-épreuve de ce que j'avance. Il n'en est aucune qui
réponde à quelque point de vue de la pensée et à quel-
e requête de la vie. Ce qui ne rimerait à rien ne pour-
t pas se faire reconnaître, puisque le besoin qu'on en
ıit avoir est cela même qui le crée. Mais la concordance
ec le besoin humain n'est jamais que partielle ; on
rme une vérité, on en oublie une autre complémen-
re, comme nous le donnions à juger un peu plus haut.
Leur faute, dit Pascal, n'est pas de suivre une fausseté,
is de ne pas suivre une autre vérité. » « C'est pourquoi,
ute-t-il, le plus court moyen pour empêcher les hérésies
ı toutes erreurs quelconques) est d'instruire de toutes
vérités, et le plus sûr moyen de les réfuter est de les
clarer toutes », à savoir toutes les vérités.

D. — Ces doctrines que vous dites insuffisantes peuvent
re cohérentes en elles-mêmes.

R. — Cela ne se peut. De ce manque d'adaptation à la réalité qui s'appelle erreur, résulte nécessairement, en matière religieuse, une incohérence interne. Ce qui a rapport à tout et ne s'adapte pas à tout ne peut s'adapter à soi-même. Une clef universelle qui n'ouvre pas certaines portes prouve un défaut qu'on devrait reconnaître avant même d'essayer d'ouvrir.

D. — Est-ce le cas de toutes les doctrines dont je parle?

R. — C'est le cas de toutes les doctrines, excepté la seule doctrine catholique. Toutes offrent un caractère de partialité facile à déceler, des oublis qui font briller dans le christianisme catholique sa transcendante expérience, des mutilations qui invitent à recourir, pour trouver le remède, à Celui « qui savait ce qui est dans l'homme » et à sa représentation authentique, l'Église.

D. — Vous refusez ainsi tout partage!

R. — De toutes les doctrines, il n'y en a qu'une qui soit sensée, et c'est celle qui se dit surnaturelle; il n'y en a qu'une qui soit humaine, et c'est celle qui se présente comme divine. Tout le vaste mouvement de réflexion et de recherches auquel se livrent les hommes, quoi qu'il en soit de fluctuations passagères et de fugitives expériences, ne va qu'à une chose : renverser les doctrines adversaires de la foi et confirmer la foi; convaincre d'insuffisance et d'inhumanité partielle tout ce qui n'est pas la pure et simple vérité catholique, et justifier l'Église catholique.

D. — Certains disent cependant que la religion se meurt; on dit même qu'elle est morte.

R. — Est-ce pour cela que la question religieuse, — qui s'est toujours confondue, dans le monde civilisé, avec la question chrétienne, et qui se confond de plus en plus avec la question catholique, — est celle qui domine ouvertement ou sourdement toutes les autres? Étrange mort, celle qui remplit l'ennemi d'inquiétude et le cimetière de bruit

D. — Ce que vous appelez l'ennemi appartient sans ute avant tout au monde politique.

R. — En effet. Or la société politique reconnait l'Église, isqu'elle s'en défend.

D. — On entend dire que l'institution chrétienne a li à sa tâche et que sa poursuite d'un idéal d'humanité . abouti qu'à un échec.

R. — Le monde n'est pas fini. L' « échec » du christiame, c'est notre civilisation ! Il y a échec relatif, en rai- ı de nos infidélités et de nos résistances ; il y a triomphe urtant, triomphe partiel qu'une autre ère a pour mis- n de compléter.

D. — Vous faites donc honneur au christianisme de ute la civilisation ?

R. — Je ne fais en cela que m'inspirer des plus grands nalistes et des penseurs les moins catholiques : Renan, ine, Harnack, Guizot, Augustin Thierry, Disraéli, rauss lui-même, qui écrivait malgré lui, après avoir ayé de découronner le Christ : « La morale du Christ : le fondement de la civilisation humaine. »

D. — Vous voyez bien ! il s'agit de la morale, et non pas dogme.

R. — Connaissez-vous une morale du Christ *agissant storiquement*, et qui soit indépendante du dogme ? On saie en vain de prétendre que l'Évangile en lui-même : une pure morale et que le dogme est une création clésiastique. Cela ne nous intéresse pas. La morale dont parle ainsi ne consiste qu'en de belles sentences. On t parler Jésus « comme un livre » ; mais ce n'est pas un re, pas même le sien, qui a renouvelé le monde ; c'est ıe institution vivante, agissante, sans laquelle le livre pelé Évangile n'aurait pas plus d'importance humaine d'influence civilisatrice que le Manuel d'Epictète ou le ıghava-Gita. Or l'institution vivante et agissante issue

du Christ n'a pas de morale non dogmatique. Sa morale est une partie de sa théologie, et sa théologie est dogmatique à la base; la partie morale n'en est qu'une conclusion comme déjà dans saint Paul. Bossuet, dans une grandiose image, vous l'explique : « Il ne faut point deux soleils, non plus dans la religion que dans la nature, et quiconque nous est envoyé pour nous éclairer dans les mœurs, le même nous donne la connaissance des choses divines, qui sont le fondement nécessaire de la bonne vie. »

D. — La religion ne moralise-t-elle point au moyen de maximes pratiques?

R. — La religion moralise la société par l'application effective et l'action concrète de son enseignement touchant la nature de l'homme surnaturalisé par la grâce uni par le Christ au Père, dans l'unité de l'Esprit, et orienté en communauté avec ses frères, dans l'Église, vers la vie éternelle. Tel est le principe civilisateur; il n'y en a pas d'autre. Ceux qui parlent de morale chrétienne séparée s'attachent à une abstraction, ou bien se laissent prendre aux puérilités parfois éloquentes, mais toujours décevantes et souvent néfastes de tout ce qu'il y eut au monde de *Vicaires savoyards*. Le grand rabbin Lyon écrivait sagement : « Pour apprécier l'influence du caractère et de l'œuvre de Jésus sur le progrès de l'humanité, il faudrait la science universelle. » Un grand rabbin s'honore, à parler ainsi. Mais il parle, lui, avec raison, de l'œuvre de Jésus et non pas de ses dires. Or l'œuvre de Jésus, c'est l'Église, l'Église dogmatique, ou ce n'est rien ; cela seul lui survit réellement dans l'histoire ; cela seul agit en son nom. Et si pour apprécier le résultat il faut « la science universelle », c'est donc que le résultat est universel, qu'il porte partout, que rien d'humain, de vivant, de moderne n'y est étranger.

D. — Pour moi, l'œuvre de Jésus est surtout spirituelle

R. — En effet, nous oublions ici l'essentiel, je veux
e ce courant de sainteté qui, à travers la civilisation
térieure et au plus profond de ses immenses nappes,
st répandue comme un Gulf-Stream spirituel, attestant
feu divin issu de l'Évangile. On peut contester ce fait
and on se laisse hypnotiser par les mille tares que l'hu-
nité présentera toujours ; mais cette sévérité même de
s jugements, d'où vient-elle, sinon de la sainteté intro-
ite dans le monde par le Christ et qui suscite la criti-
e, quand elle ne peut susciter la vertu ? Avant le Christ,
perfection morale était une rareté, presque une anoma-
; au sein de l'Église, elle est combattue, mais courante
ne nous étonne que par sa grandeur.

D. — Vous faites ainsi allusion aux héros de sainteté ;
ais n'y en a-t-il pas dans tous les groupes religieux ?

R. — Trouvez-moi un saint Vincent de Paul musul-
an, une Jeanne d'Arc bouddhiste, un curé d'Ars pasteur
otestant, un saint Vincent Ferrier ou un saint François
avier salutiste. Et ce que j'en dis, croyez-le, n'est pas
our dédaigner le bien partout répandu.

D. — Il y a des saintetés cachées.

R. — Il y en a aussi chez nous ; j'espère qu'il y en
beaucoup ; ce seront là nos découvertes du ciel. Mais
ourquoi n'y en aurait-il d'éclatantes et de publiques
n'en un seul groupe ? Un tel hasard serait bien étonnant.
a réponse naturelle n'est-elle pas plutôt que là où se
vent les héros religieux, c'est là que se forment, norma-
ment, les hommes religieux, et que si la religion tient à
ut, conditionne tout, se fait voir précieuse pour tout,
est là, normalement, que devraient se former les hom-
es ?

D. — On devrait conclure de là que, pour être homme,
n doit se faire catholique romain.

R. — C'est bien ce que j'en conclus. Si cela vous paraît

offenssant, c'est que vous vous placez au point de vue de personnes. Je respecte les personnes et je sais faire leur part. Mais, parlant doctrine, je dis : Oui, pour être homme pleinement, au point de vue de l'idéal adopté, du programme et des ressources, il faut être catholique romain. Cela ne signifie nullement que tels ou tels catholiques romains valent mieux que tels ou tels autres ; cela signifie qu'ils ont la vérité et que les autres ne l'ont pas. Quiconque n'est pas explicitement ou implicitement catholique n'est pas homme au complet. C'est pour cela sans doute que le converti a toujours l'impression de se retrouver lui-même et de réintégrer son chez soi. Et inversement, comme le dit finement Jacques Rivière, l'incroyant « a toujours l'air de quelqu'un à qui l'on cache quelque chose, et qui ne s'en doute pas ».

A.-D. Sertillanges, O. P.,
Membre de l'Institut.

# NOTES ET RÉFLEXIONS

## *La question anglicane*

Une vraie intelligence de l'anglicanisme ne peut s'acquérir que par une vraie intelligence de l'organisme si complexe que constitue l'église anglicane elle-même. Ce n'est point une étude commode pour le profane peu familiarisé avec l'orientation et les modes de pensée propres à cette église.

Cependant un examen attentif de son histoire peut, selon nous, convaincre de l'impossibilité qu'il y aurait à regarder purement et simplement l'église anglicane comme une institution strictement protestante, au même titre que les confessions calvinistes et luthériennes par exemple. L'anglicanisme est, en fait, un curieux mélange de contradictions. Il renferme et a toujours renfermé des éléments essentiellement protestants; mais il contient aussi, et cela de tout temps, une large mesure de ce que l'on peut appeler « l'idée catholique ». Nous entendons par là une conception religieuse qui admet une société divinement instituée, médiatrice de la révélation divine, accomplissant un rite de sacrifice et dispensatrice de la grâce de Dieu par la voie des sacrements.

Une comparaison de l'anglicanisme avec la religion orthodoxe d'Orient rendra notre pensée plus claire. Les églises orthodoxes, quoique retranchées de l'unité catholique, ont gardé à peu près intacte, au cours de leur histoire, la foi traditionnelle sans l'admission d'éléments étrangers. L'église anglicane, elle, tout en accueillant un apport considérable de protestantisme et tout en abandon-

nant l'idée catholique dans sa pureté et son intégrité, conserva néanmoins de cette dernière beaucoup plus d'éléments que la foule des autres églises issues de la Réforme. En premier lieu, parmi ces éléments, on peut noter l'idée d'une hiérarchie d'institution divine et la notion de sacrement, véhicule de la grâce dans les âmes. De ces institutions l'église anglicane n'a pas gardé que le nom, elle ne les a pas vidées de tout leur contenu en altérant les doctrines sur lesquelles elles étaient fondées. Mieux qu'aucun autre rameau de la Réforme, elle a conservé la doctrine de la grâce qui est à la base de la notion catholique de hiérarchie et de sacrement. Sans doute, en bien des moments de son histoire, l'anglicanisme a laissé s'obscurcir en lui l'idée catholique, mais c'était sous l'empire du calvinisme et du luthéranisme, et cette obnubilation a précisément fait méconnaître la puissante influence du catholicisme dans la tradition anglicane.

Si nous voulons comprendre l'église anglicane, il faut la regarder comme une communion chrétienne qui comporte et a toujours comporté un élément protestant, pour lequel la hiérarchie est une institution humaine, le culte sacrificiel n'est pas chrétien et les sacrements ne peuvent être acceptés avec le sens que leur confère le catholicisme. Mais en même temps l'anglicanisme englobe un élément qui prend ses racines dans l'idée catholique de hiérarchie, de culte, de vie sacramentelle. Et l'on peut soutenir que ce dernier élément catholique est plus conforme que l'autre à la vraie nature de l'église anglicane, telle qu'elle s'exprime dans les formulaires. Il est vrai que, parmi ces formulaires, le rituel de l'ordinaire des prières et les XXXIX articles sont l'origine des nombreuses antinomies de l'anglicanisme, puisqu'ils sont ainsi faits qu'ils peuvent, sur certains points, être interprétés en des sens totalement différents.

Ces deux éléments contradictoires ont jusqu'ici voisiné non sans malaise, chacun d'eux maintenant ses positions dans l'église, et, grâce au défaut d'autorité et à l'impréci-

sion voulue des définitions dogmatiques, sans qu'aucun ait pu faire triompher sa prétention de représenter le véritable esprit de cet ensemble organisé. De là les anomalies de la théorie anglicane.

L'existence de cet élément catholique une fois reconnue, le phénomène de l'anglicanisme devient plus facile à expliquer. La tradition catholique est présente dès le début de l'anglicanisme, non comme une survivance peut-être intéressante et au demeurant insignifiante des époques catholiques, mais au contraire comme un vivant héritage religieux dont les fondations reposent sur l'idée catholique de hiérarchie et de sacrement. Cette tradition a atteint l'apogée de sa gloire et de son influence au XVII^e siècle avec les grands théologiens de l'époque caroline.

Mais, même alors, la conception d'une église soutenue par cette tradition était déjà insuffisante et comprenait nécessairement le corollaire, étranger au catholicisme, d'une division possible dans la personne du Christ. La doctrine du sacrifice eucharistique se réduisit dans la liturgie au formalisme le plus vague, le plus imparfait. Et l'église anglicane perdit, par ses décisions officielles, la réalité effective du sacerdoce et la messe. Cependant des idées justes du sacerdoce et du saint sacrifice y subsistèrent encore, et quand la grande renaissance de la vie sacramentelle, connue sous le nom de « Mouvement d'Oxford », commença, en 1833, elle se trouva en présence d'une tradition dont elle put faire fond. Les effets qui en résultèrent sont bien connus. L'église anglicane assimilait activement ces théories, et après moins d'un siècle voici que l'idée des sacrements et du sacerdoce se trouve adoptée par un grand nombre d'anglicans. Naturellement cette assimilation de l'idée catholique s'accomplissait à des degrés variés de distinction et de clarté. Ceux qui se réclament du Credo anglican nous approchent de très près sur ces points. Mais il en est d'autres, par contre, et très nombrenx ceux-là, dont les croyances, bien que d'in-

clination catholique, ne sont pas nettement définies. A la vérité, l'idée catholique s'est lentement infiltrée depuis 1833 dans tout l'organisme anglican. Mais ce lent phénomène n'est pas entièrement accompli. Sa marche n'a pas été sans rencontrer une opposition venue de deux directions différentes du protestantisme qui jouit d'un droit égal à se considérer comme le dogme constitutif de l'église anglicane et qui, aujourd'hui encore, demeure prospère et déterminé à rendre son droit exclusif. D'autre part, le modernisme, négation de toute religion surnaturelle, a accompli dans les deux camps un travail de profonde désorganisation.

De toute évidence, on ne peut songer à un retour de l'église anglicane à l'unité du Saint-Siège sans tenir compte de cet antagonisme interne entre les traditions catholique et protestante, antagonisme dont l'issue est encore incertaine. Tant que l'idée catholique n'aura pas réussi à évincer l'idée protestante, il est impossible que l'église anglicane se soumette au Saint-Siège et accepte le dogme catholique sur la nature et la constitution de l'Église.

Des signes avant-coureurs de ce conflit ne manquent pas. La conférence de Lambeth se réunira en 1930, et il est certain que l'on y fera de grands efforts pour transiger et apporter un tempérament à la doctrine de l'épiscopat. Jusqu'ici rigoureusement appliquée dans l'église anglicane, cette doctrine sera attaquée en vue de réunir l'Église aux autres confessions chrétiennes non épiscopales. Si ces efforts viennent à aboutir, sans aucun doute l'église anglicane se divisera ; les traditions catholique et protestante, qui jusqu'à présent ont réussi à coexister dans les mêmes frontières, se trouveront rejetées dans des camps opposés. Alors l'Église catholique aurait affaire à un groupe homogène de chrétiens aux perspectives occidentales, unis dans une foi presque aussi voisine de la foi catholique que des orthodoxes orientaux, — groupe qui emploierait les formes extérieures de sacerdoce et de sacre-

ment sans une réalité interne divinement sanctionnée. Vraisemblablement ce groupe serait animé d'un vrai désir de retour vers le Siège romain, désir rendu plus vif par le sentiment de l'isolement.

Mais, par contre, si, à la conférence de Lambeth, l'élément à tendances catholiques est assez fort pour maintenir l'importance traditionnelle de l'épiscopat, la lutte entre l'idée catholique et l'idée protestante se poursuivra dans l'anglicanisme jusqu'à la pleine crise. Avant le dénouement de ce conflit, il est vain d'espérer le retour en masse des anglicans à l'unité romaine : tous les efforts en vue de ce retour collectif sont voués à l'échec, et sont avec raison découragés par l'autorité ecclésiastique.

Quelle doit être l'attitude des catholiques à l'égard du problème de l'anglicanisme?

Ils sont placés devant une alternative.

Ou bien, d'abord, considérer l'anglicanisme comme un monument de pur protestantisme, un exemple curieux de l'endurcissement humain dans l'erreur ; le regarder comme obstiné, pour des motifs qui ne soutiennent pas l'examen, à se débarrasser du patrimoine catholique, et en conséquence le traiter comme une institution foncièrement protestante dès l'origine, illustration de l'orgueil humain et de cette complaisance en soi si complètement opposée à l'esprit d'obéissance du véritable catholicisme. C'est, plus ou moins clairement formulée, l'opinion générale en Angleterre, ou plutôt l'opinion qui s'y exprime le plus souvent en public. Je suis convaincu qu'elle vient de ce qu'on exagère l'influence, pourtant incontestable, de l'élément protestant dans le développement historique de l'anglicanisme, et qu'on méconnaît l'influence de l'élément catholique parallèle au facteur protestant. C'est pourtant cet élément catholique qui a donné, pour ainsi dire, son « essence » à l'anglo-catholicisme, et il est aussi essentiel à l'église établie d'Angleterre que le protestantisme.

Autre attitude : elle consiste à regarder l'anglo-catholicisme comme une expression moins inexacte qu'incom-

plète du catholicisme, un peu comme l'on regarde l'église orthodoxe d'Orient, à un degré moindre toutefois. Au surplus, cette expression incomplète de la vérité pourrait être regardée comme une étape sur le chemin de la suprême perfection : l'anglo-catholicisme ne peut-il être considéré surtout comme un mouvement, une tendance? Il a reconquis une grande part de la vérité et progresse à tâtons vers elle; il est tout près de la vraie foi en matière de sacrement : pourquoi ne l'atteindrait-il pas finalement aussi sur la nature et la constitution de la Sainte Église catholique fondée par Notre-Seigneur pour être la gardienne et la dispensatrice de ces sacrements?

Il est vrai que la différence est profonde entre l'anglicanisme et l'orthodoxie d'Orient. Les Orthodoxes ont une hiérarchie qui n'est pas de pure forme seulement; leurs sacrements sont de vrais sacrements; dans leur liturgie ils célèbrent une vraie messe. La hiérarchie anglicane, par contre, n'en est pas une dans le même sens, pas plus que ses sacrements ne sont de vrais sacrements, quoiqu'ils se présentent avec les mêmes formes extérieures et dans le même appareil.

Mais les anglo-catholiques croient, avec ferveur, en posséder aussi la réalité interne; ils prétendent à vivre la vie des catholiques, leur idéal est le même, ils se servent des sacrements de la même manière que nous; leur attachement à la messe est évident. Si, pour leur malheur bien plus que par leur faute, les rites mêmes qu'ils emploient sont frappés de nullité, ne pouvons-nous pas espérer que Dieu tout-puissant, qui voit leur bonne foi et leur soumission à ce qu'ils croient être la vérité, leur accordera la plénitude de ses dons et les grâces dont ils ne peuvent jouir maintenant que par les voies fixées par Lui?

Nous pensons que cet amour des choses catholiques, de plus en plus répandu parmi les membres de l'église anglicane, ne peut que manifester un dessein de la sagesse divine et que Dieu, dans sa miséricorde, les conduira par

l'idéal de la vie sacramentelle et dévote à connaître la nature et la constitution de la sainte Église, une et catholique, qui seule peut garantir et sauvegarder sa propre réalité.

HENRY St JOHN, O. P.

## *La Question romaine sous Pie XI et Mussolini* (1)

Voici quelques mois à peine que la réconciliation du Saint-Siège et de l'Italie est un fait accompli, et déjà M. l'abbé Devoghel nous apporte le dossier de cet événement historique. Naturellement, ce dossier n'est pas complet. Il ne pouvait pas l'être. L'heure n'a pas encore sonné où toutes les phases de cette négociation capitale pourront être rendues publiques. Aussi bien, tel n'était pas le but que se proposait M. Devoghel. Il avait l'ambition plus modeste de mettre à la portée du public catholique et même du grand public tout court les pièces essentielles du procès ouvert depuis cinquante-huit ans. Pour dire comment il l'a réalisée, je ne saurais mieux faire que de citer ces quelques lignes de la préface que M. le Baron Beyens, ancien ambassadeur de Belgique auprès du Saint-Siège, a écrite pour son livre : « L'excellent livre de l'abbé Devoghel entre dans des détails oubliés aujourd'hui devant la grandeur du résultat, mais qu'il importait de remettre en lumière, pour que nous puissions mieux mesurer les difficultés et les résistances qui ont été vaincues ; il s'appuie sur des citations nombreuses de documents contemporains ; il est un modèle d'exactitude et de probité historique ; il constitue par là un réservoir de matériaux où ne manqueront pas de puiser les annalistes de la Question romaine. »

Nous avons d'abord un rapide historique de la Question

(1) *La question romaine sous Pie XI et Mussolini*, par E. Devoghel, chez Bloud et Gay.

romaine depuis le règne de Pie IX jusqu'à l'avènement de Pie XI. Celui-ci coïncida presque avec la révolution fasciste. Après les difficultés que la guerre avait bien fait paraître, un homme nouveau allait donc se trouver en face d'un régime nouveau. D'ailleurs, ceci ne simplifiait pas la question autant qu'il pouvait sembler. Pie XI avait la lourde charge d'intérêts permanents et universels, et le fascisme n'était guère moins lié par un demi-siècle d'histoire. Il a fallu sept ans tout juste pour que la bénédiction pontificale du 6 février 1922 aboutît aux accords du 11 février 1929. On trouvera dans le livre de M. Devoghel tout le détail de ce cheminement. Et l'on se convaincra que l'Église, avec une fermeté généreuse, sans rien abandonner jamais de ses revendications essentielles, n'a pas fait non plus un traité de marchand. Au cours des polémiques qui se réveillent chaque année au moment du 20 septembre, l'*Osservatore Romano* maintient sans se lasser la position du Saint-Siège. Ce que demande le Pape, c'est une réparation et une garantie qui ne soit pas unilatérale. Il est impossible de lire sans émotion ces textes si clairs. C'est le dialogue d'un Père avec une fille qui lui a fait du mal, mais qui ne cesse pas d'être sa fille. Nulle part peut-être l'universelle paternité du Pape, avec tous les devoirs qu'elle lui impose, n'apparaît en plus vive lumière que dans ces documents. De l'autre côté, c'est le fascisme qui se débarrasse peu à peu, avec plus de lenteur sans doute qu'on ne l'attendrait d'un gouvernement révolutionnaire, des préjugés « démo-libéraux ». A tout moment des difficultés surgissent qui portent sur les matières les plus graves et particulièrement sur le rôle de l'Église dans la formation de l'enfant et sur la conception même de l'État. Mais il semble qu'une puissance supérieure aux volontés des hommes inspire toujours les conciliations nécessaires. Et c'est ainsi qu'enfin la fille retrouve son Père, et l'univers un Pape libre. Quand on envisage l'avenir, il est impossible, après avoir lu le livre de M. Devoghel, de ne point partager le raisonnable optimisme de

Pie XI, qui n'est pas autre chose qu'un abandon filial à la Providence. Nous pouvons prier et travailler en paix : un grand Pape veille sur les tours de l'Église ! Telles sont les pensées suggérées par cette lecture, où l'auteur n'intervient presque jamais, aimant mieux laisser parler les textes.

JACQUES MADAULE.

## *La Mère Javouhey, apôtre des noirs* (1)

« Un grand homme », disait Louis-Philippe ; virile par sa force, par son génie organisateur, l'apôtre des noirs resta tendrement femme par sa maternelle charité. Presque enfant lorsque sévit la persécution révolutionnaire, Anne-Marie Javouhey cache des prêtres insermentés et se dévoue à entretenir la vie chrétienne dans son village natal ; avertie de bonne heure de sa vocation par une vision où sainte Thérèse lui adressa la parole, elle devient maîtresse d'école et fonde une communauté que l'évêque d'Autun reconnaît après quelques résistances. A Paris elle inaugure une méthode d'enseignement mutuel, nouveauté hardie qui attire sur elle l'attention des pouvoirs publics. On demande des religieuses pour l'île Bourbon et pour le Sénégal, une partie de la communauté s'embarque (1817-1819).

Toute sa vie Mère Javouhey souffrira de la carence du clergé colonial ; les prêtres sont trop peu nombreux ; nommés par le ministère et révocables à son gré, ils ne jouissent pas de la stabilité nécessaire ; le découragement les gagne ; heureux quand ils ne partagent pas les préjugés de leurs compatriotes à l'égard des hommes de couleur !

Pour les colons européens, compagnons inévitables, hélas ! du missionnaire, leur vie relâchée était telle au temps de Mère Javouhey qu'elle est de nos jours ; l'esclavage les enrichit, aussi tiennent-ils pour juste et nécessaire l'exécrable institu-

(1) « *Un grand homme* », *Mère Javouhey, apôtre des noirs*, par G. GOYAU (Plon).

tion qui constitue le pire obstacle aux progrès des non-civilisés. Malgré l'émancipation des noirs en 1848, l'attitude de certains colons est la même de nos jours et les préjugés contre les gens de couleur sont encore bien vifs dans quelques colonies.

Enclins à l'indolence, accablés de sévices, les noirs du Sénégal vivent dans la promiscuité. Qu'importe que leur mariage soit béni par l'Église! Le possesseur d'hommes ne reconnaît pas un sacrement qui déclare le caractère humain de la chose possédée.

La Mère Javouhey s'installe au milieu des noirs, franche de préjugés; son peuple lui paraît doux, docile, perverti surtout par les mauvais exemples venus d'Europe.

Infirmières, catéchistes, institutrices, les Sœurs de Cluny obtiennent bientôt la confiance et la gratitude de ceux qu'elles veulent servir. Selon les plus anciennes traditions de l'Église, rappelées avec tant de force par le pape Pie XI, Mère Javouhey s'inquiète de la formation d'un clergé indigène; elle obtient la fondation, en France, d'un séminaire noir; mais les élèves africains ne peuvent supporter nos climats.

Fille de paysans, Mère Javouhey entend que les noirs affranchis mènent la vie régulière des agriculteurs. Transportée du Sénégal à la Guyane, elle dirige la colonie de la Mana. Il faut lire les belles pages où M. Goyau décrit le sort d'un groupe d'affranchis progressivement entraînés par le gouvernement d'une Mère attentive, sévère quand il le faut, hardie dans sa prudence et dans sa charité, aux bienfaits d'un travail organisé, à la dignité de la propriété.

Un trait vaut d'être signalé : pour sauver de néfastes contagions la civilisation naissante de la Mana, Mère Javouhey exige et obtient que la colonie administrée par ses soins soit entièrement isolée de la population mélangée de Cayenne.

L'héroïcité de ses vertus chrétiennes suffirait à rendre mémorable la vie de Mère Javouhey; mais nous appellerons l'attention sur un aspect particulièrement suggestif de son œuvre. Outre son rôle d'annonciateur de la vérité révélée qui doit être premier et commander toute autre fonction, le missionnaire est souvent appelé à revêtir le caractère d'un agent de la civilisation. A ce titre, il lui faut affronter d'innombrables difficultés, tant du côté des peuples à évangéliser que du côté des États colonisateurs, plus soucieux ordinairement

d'accroître leur empire terrestre que d'étendre le royaume de Dieu. Gérante d'une colonie, sans cesse en rapport avec le gouvernement français, Mère Javouhey a résolu à sa manière le *problème du missionnaire comme agent de civilisation*, et sa *manière* doit être connue, méditée, imitée — *mutatis mutandis* —, car il est impossible d'en concevoir qui s'inspire d'une plus parfaite prudence, d'une plus noble liberté chrétienne.

G. Haby.

## *Malebranche* (1)

M. Bridet publie une nouvelle édition des *Conversations chrétiennes* de Malebranche. Il utilise l'édition parisienne de 1702, la meilleure, au dire de Malebranche lui-même. Le texte est précédé d'une Introduction où M. Bridet expose la genèse des *Conversations* et en donne une analyse détaillée. Des notes accompagnant le texte signalent les variantes des éditions précédentes. Nous souhaitons à cette édition critique de la belle œuvre apologétique de Malebranche la faveur que connurent au dix-septième siècle les éditions faites du vivant de l'auteur.

## *Un Commentaire des Évangiles.*

La collection d'Etudes Bibliques vient de nous donner la quatrième édition de l'Évangile selon saint Marc (2).

Le texte de 1910, légèrement retouché en 1920, a été cette fois entièrement revisé et présenté selon la disposition adoptée pour les autres commentaires.

(1) Malebranche, *Conversations Chrétiennes*, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ. 1 vol. de 261 pp. Paris, Garnier frères, 6, rue des Saints-Pères.

(2) *Évangile selon* saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire par le P. M.-J. Lagrange des Frères Prêcheurs, coll. d'*Études Bibliques*, Gabalda édit. ; quatrième édition corrigée et augmentée, 1 vol. in-8 raisin, cxci-480 p. 100 fr. — *Évangile selon saint Matthieu*, troisième édition, 75 fr. — *Évangile selon saint Luc*, troisième édition, 75 fr. — *Évangile selon saint Jean*, troisième édition, 75 fr.

Ce travail devrait nous inviter à prendre mieux conscience du service incomparable que le R. P. Lagrange a rendu à la cause catholique.

Nous imaginons mal, aujourd'hui, quel effort représente cette œuvre immense d'exégèse sur les quatre évangiles. Elle fut commencée dans un temps de crise où les coups de la critique dite « indépendante » appelaient des mises au point sérieuses, précises, rigoureusement scientifiques. « On n'a pas produit en France de critique aussi subtile, aussi bien informée, aussi incisive, aussi destructrice que celle de M. Loisy », reconnaît le P. Lagrange.

Le P. Lagrange fut un initiateur dans une matière particulièrement délicate; il a construit une méthode qui a fait ses preuves; il a fondé une école d'exégètes qui reste l'honneur de l'Église.

Comment caractériser en quelques mots l'esprit de cette exégèse? Il faudrait noter sa sincérité et sa probité : elle aborde franchement les difficultés, mais ne se charge pas de les résoudre coûte que coûte — au prix même de la vérité; elle est munie d'une information prodigieuse, mais connaît les limites de la science; elle est humaine, je veux dire qu'elle n'applique pas mécaniquement les méthodes de critique textuelle.

Nulle exégèse n'est moins embarrassée d'arrière-pensée apologétique, et pourtant nulle autre ne crée un « climat » plus religieux.

C'est un grand chef-d'œuvre de science catholique et de science française qui nous est ainsi venu de Jérusalem.

L. E.

# LA VIE PHILOSOPHIQUE

YVES SIMON. *Philosophia perennis.*

Qu'il y ait dans la faveur du public pour le thomisme quelque enthousiasme superficiel, c'est certain. D'autre part, les bons et vrais thomistes sont rares. Cependant leur pensée est mêlée à ce qu'il y a de plus actuel dans la vie de l'intelligence. S'il y a là paradoxe, il est bon d'en rendre compte.

ROLAND DALBIEZ, Agrégé de philosophie. *Réflexions sur le psychisme.*

A propos de l'ouvrage du docteur Remy Collin : *Réflexions sur le psychisme*, de la collection : « Cahiers de philosophie de la nature ».

E. L. *Philosophie de la paix et de la guerre.*

A propos d'un article du *Mercure de France* sur la paix et le projet de Kant.

# Philosophia perennis

*Imaginez un tout petit navire occupé par une poignée d'hommes, qui traînerait à sa poupe un immense sillage. Tel me paraît être le sort de l'école thomiste au siècle où nous vivons. Les thomistes tiendraient au complet dans une chambre, mais le thomisme est à la mode, ce dont je me réjouis médiocrement.*

*Parmi les esprits sérieux qui ne se laissent pas émouvoir par un remous de surface, il en est un grand nombre qui se refusent à traiter le thomisme en personnage contemporain. S'il leur paraît acceptable que de nombreux historiens, dont M. Gilson est le plus savant, consacrent à saint Thomas d'importants chapitres d'histoire de la philosophie, ils estiment paradoxal que l'on soit aujourd'hui disciple de saint Thomas, tout bonnement, comme Réginald, Cajetan et l'incomparable Jean. Qu'il y ait paradoxe, je ne le conteste pas ; reste à savoir si le thomisme, ou plutôt l'indissoluble couple aristotélico-thomiste, n'a pas en lui de quoi rendre raison de ce paradoxe. Il faut bien y aller voir, car la pensée thomiste est désormais mêlée à ce qu'il y a de plus actuel dans la vie de l'intelligence, et l'on peut affirmer qu'elle conservera son droit de cité, dûment conquis, dans l'histoire de ce temps.*

*D'autre part, chacun sait que le renouveau thomiste est né d'encycliques pontificales. En conséquence un grand nombre d'incroyants, qui ont bien droit, eux aussi, à leur part de lumière philosophique, en attendant une lumière meilleure, nous accusent amèrement de n'être pas sincères dans notre œuvre de philosophes, de revêtir fallacieusement d'un appareil démonstratif une doctrine reçue par voie d'autorité. Sans cesse les intellectualistes que nous sommes ont l'humiliation de se voir suspects de fidéisme. Et de l'autre*

*côté, maint chrétien nous reproche de souder aux dogmes de l'Eglise les élucubrations d'un païen né à Stagire.*

*Enfin beaucoup de nos coreligionnaires se défient de l'influence desséchante attribuée à la culture scolastique et pensent que la pratique des philosophies ennemies du concept vaut mieux pour leur vie spirituelle.*

*Telles sont en gros les objections préliminaires que nous avons vues s'élever contre le thomisme, au cours des longues années de nos études. Nos compagnons reconnaîtront, dans les pages qui vont suivre, le souvenir de nos discussions ; qu'ils veuillent bien y trouver, en même temps qu'un examen de conscience, un essai de réponse aux difficultés que nous avons tant de fois débattues.*

## I. — Studiorum ducem

« De même que jadis il fut dit aux Égyptiens qui se trouvaient dans une extrême disette : *Allez à Joseph*, pour qu'ils se procurassent le froment soutien du corps, de même, s'ils nous écoutent, tous ceux qui ont le désir de la vérité iront à Thomas. »

Ainsi s'exprime dans l'encyclique *Studiorum ducem*, en des termes analogues à ceux de ses prédécesseurs, le Pape glorieusement régnant. Puis donc que ce sont les Papes qui ont remis en honneur la doctrine de saint Thomas, demandons-nous quelle est la portée des indications pontificales en cette matière philosophique et théologique.

En premier lieu, posons que l'Église a le droit incontestable de diriger la raison, *dans son ordre même de raison*, dans toute la large mesure où les conclusions de la raison intéressent les choses de la foi ou de la morale chrétienne. D'emblée nous discernons les domaines où l'Église interviendra, ceux où elle n'aura pas à intervenir ; elle laisse aller à leur gré les sciences expérimentales et les

mathématiques, car il importe peu à la foi du chrétien que le bismuth soit tenu pour un métalloïde ou un métal, ou que le problème de Pappus soit résolu de telle ou de telle autre manière. Par contre, les conclusions de la métaphysique intéressent au premier chef la pureté de nos dogmes, celles de la science morale la qualité chrétienne de nos mœurs ; or, c'est précisément en ces sciences que la raison est le plus sujette à l'erreur, l'objet de la métaphysique se laissant difficilement étreindre à cause de son absolue immatérialité, l'objet de la morale à cause de sa complexité propre, et des passions qui gênent, en cette matière, l'exercice du jugement. Rien d'étonnant qu'au cours du siècle dernier l'Église ait frappé d'une grêle de condamnations tant de doctrines morales et philosophiques ; rien d'étonnant qu'elle ait pris position *ex cathedra* sur des questions de soi purement philosophiques comme la démonstrabilité rationnelle de l'existence de Dieu ou l'existence d'une loi naturelle. N'allons pas dire : C'est pure affaire de raison, cela ne regarde pas l'Église ! Tout ce qui est en connexion immédiate avec la vérité révélée et les préceptes divins fait partie du dépôt de l'Église, et parmi les conclusions de la raison, il en est certaines qui intéressent la foi et la loi comme la solidité du terrain intéresse la solidité de l'édifice.

Cela dit, hâtons-nous d'affirmer que la parole de l'Église exhortant « ceux qui ont le désir de la vérité » d'aller à Thomas, ne saurait en aucune manière revêtir le caractère d'un enseignement dogmatique entraînant l'adhésion sous peine de péché contre la foi. Le thomisme est un système philosophique et théologique, il partage le sort de tout système scientifique, d'être *œuvre d'homme*, d'être *quelque chose de créé*. L'Église, parole vivante de Dieu parmi nous, est infiniment au-dessus de tout système. Confondre l'autorité d'un théologien quel qu'il soit, avec l'autorité de

l'Église enseignante, ce serait véritablement blasphème, et si quelque thomiste intempérant commettait une telle erreur, il blesserait saint Thomas au cœur, dans sa foi et dans son amour de l'Église. Au dedans des cercles tracés par les exigences de la doctrine révélée, l'Église veut que la diversité des systèmes soit respectée.

La foi se passe d'évidences objectives — *fides est de non visis* — mais la science ne s'en passe point ; puisque les appels de l'Église en faveur d'un retour au thomisme ne sauraient s'imposer au nom de la foi, ils ne peuvent avoir, pour le philosophe, que le caractère d'arguments extrinsèques, puissants dans l'ordre d'exercice, mais incapables de constituer le moyen propre d'une démonstration.

Voyons comment les choses se passent, de manière concrète, dans l'exercice de la recherche philosophique. Le débutant en philosophie, quels que soient son âge et sa formation antérieure, est tôt amené à faire choix (1) d'un système. Encore que d'innombrables abus aient jeté le discrédit sur ce terme de système, il est indispensable de maintenir que toute pensée cohérente tend à s'organiser en système ; bien plus, il faut dire qu'en philosophie une forme systématique est virtuellement impliquée par les premiers actes de la spéculation. La philosophie en effet, si elle est quelque chose, remonte aux principes absolument premiers, et ces principes qui commandent toutes choses, commandent au premier chef la forme du savoir qui les prend pour objet. Vouloir philosopher sans système, c'est se condamner à ne faire jamais que de l'histoire de la philosophie, ce qui n'est pas, à proprement parler, philosopher.

(1) Je *supplie* le lecteur de ne point attribuer la moindre portée volontariste au terme de *choix* tel qu'il est ici employé.

Voici donc un homme qui entreprend de rechercher la vérité philosophique ; il pénètre dans le temple peint par Raphaël : Platon désigne de l'index le ciel des intelligibles séparés, Aristote tourne ses regards vers le monde sensible qu'il montre de la main. Notre débutant ne peut pas rester les bras ballants. Mais quels arguments le décideront, au milieu d'innombrables doctrines contradictoires? Supposer que ce seront exclusivement des arguments propres et intrinsèques, de pures évidences objectives, c'est lui faire trop d'honneur ; c'est lui attribuer un coup d'œil angélique qui lui permette d'apercevoir dès l'abord ce qui ne se laisse découvrir qu'après des investigations dont on ne saurait trop dire qu'elles sont longues et pénibles, qu'elles veulent être reprises et recommencées pendant des années, en dépit de tous les découragements. Il est humain, doux et profitable qu'un guide éprouvé enseigne au débutant quelle direction il faut prendre pour parvenir au pays de la lumière, puis demeure son compagnon de route, toujours prêt à raffermir, aux moments de vertige, sa sécurité intérieure.

En fait, rares sont les philosophes qui peuvent se vanter de n'avoir adhéré à un système que pour des raisons purement philosophiques, indépendamment de toute influence étrangère. Et s'il en est qui ont agi de la sorte, ne devons-nous pas les accuser d'excessive présomption? J'ai peu de sympathie, je l'avoue, pour un Descartes qui, sans sortir de son poêle, ferme les yeux, se bouche les oreilles et se met à découvrir le monde comme si personne n'avait philosophé avant lui ; une telle méthode, sans ressemblance avec aucune de celles qui réussissent dans les autres branches de l'activité humaine, suppose une arrogance et une revendication d'auto-suffisance qui la rend suspecte. Ce ne sont pas les conditions normales et régulières du travail humain. Il faut se choisir un mai-

tre ; l'essentiel est de le bien choisir et de lui préférer toujours la vérité.

Or, quand l'Église nous presse de revenir à Thomas, elle ne fait rien d'autre que de nous conseiller dans le choix nécessaire d'un maître. En premier lieu elle nous garantit que la doctrine thomiste, pourvu qu'elle soit correctement entendue, ne présente aucun danger pour notre foi et nos mœurs, et cela est considérable, surtout en ce temps où presque tous les systèmes sont incompatibles avec les dogmes chrétiens ou même ouvertement dirigés contre l'enseignement de l'Église ; en second lieu, elle met hardiment au compte de son incomparable sagesse cette affirmation qu'aucune synthèse philosophico-théologique actuellement achevée ne contient plus de de vérité que la synthèse thomiste.

Comment ne pas reconnaître le prix d'une telle autorité? Si nous estimons raisonnable la conduite d'un étudiant qui fait confiance à un maître probe et généreux et devient son disciple, combien davantage n'estimerons-nous pas conforme à la raison la conduite du philosophe catholique qui se laisse introduire à l'École de Thomas par la main de l'Église? De tous les arguments extrinsèques qui interviennent dans l'exercice de la pensée philosophique, le conseil de l'Église est à coup sûr le plus considérable.

Mais prenons-y garde : le conseil de l'Église ne constitue, pour le philosophe catholique, qu'un argument extrinsèque, bon pour le mettre en marche vers la lumière, incapable de produire la lumière. Or, ce que veut l'Église, c'est que nous soyons éclairés ; son conseil ne serait donc nullement suivi si nous nous bornions à répéter les thèses thomistes en disant pour conclure : Cela doit être vrai, puisque le Saint-Père dit que ceux qui ont soif de vérité doivent aller à Thomas. Celui qui n'accéderait pas à ce

qu'il y a de proprement démonstratif dans la pensée thomiste ne ferait nullement œuvre de philosophe : tout au plus de mauvais lecteur en philosophie. Or, quand le Saint-Père dit aux philosophes catholiques *Ite ad Thomam*, il leur demande manifestement d'agir en philosophes.

Le conseil de l'Église étant ainsi défini dans son caractère d'argument extrinsèque, nous mesurons à la fois son poids et ses limites. Avec la plus énergique insistance, écartons l'accusation de recourir à l'autorité de l'Église pour établir le système de saint Thomas. Au reproche si souvent adressé aux thomistes de faire passer leur marchandise philosophique ou théologique sous le pavillon de la foi, il faut répondre par une fin de non-recevoir catégorique.

## II. — Philosophia perennis

Le thomisme, dit-on, est une doctrine médiévale, et nous sommes des gens du vingtième siècle. Comme on a fait grief aux monarchistes de remettre en honneur, au temps de l'aviation, le chariot des Mérovingiens, on estime ridicule et indigne d'être prise en considération la tentative de restaurer la philosophie qu'enseignait, aux environs de 1260, un moine qui parlait latin et ne vivait pas de notre vie. Interrogé sur cette difficulté par Frédéric Lefèvre, M. J. Maritain a répondu : « C'est confondre l'art du philosophe et celui du tailleur. La chlamyde ne se porte plus, le bliaut pas davantage ; donc Aristote et saint Thomas ne doivent plus se porter (1). Au même visiteur le P. Sertillanges disait : « Il est aussi absurde de rejeter le thomisme parce qu'il est vieux, qu'il le serait de rejeter,

(1) Frédéric Lefèvre, *Une heure avec*, première série.

pour cette raison, le matérialisme, l'idéalisme, le positivisme, le panthéisme (1)... »

Bonnes réponses, à coup sûr. Tandis que l'art du tailleur, l'art du constructeur de véhicules, l'art du médecin, la science du physicien et du naturaliste sont sujets à caducité, les problèmes philosophiques sont d'une certaine manière éternels et les systèmes de philosophie peuvent légitimement prétendre à une certaine pérennité. Ainsi en va-t-il, bien que peut-être en une moindre mesure, des démonstrations mathématiques : les théorèmes de Thalès et de Pythagore sont vrais aujourd'hui comme au temps de leurs auteurs, cependant que l'astronomie de Thalès nous fait sourire.

Telle est la thèse qui nous est suggérée dès l'abord par le caractère des débats philosophiques. Reste à justifier rationnellement cette prétention quasi universellement affirmée de la sagesse philosophique à la pérennité.

Pour ce faire, il n'est d'autre moyen que d'examiner, en remontant aux notions les plus élémentaires, *ce que sont* les sciences de la nature, et *ce qu'est* la philosophie. Si nous parvenons à formuler des définitions essentielles des sciences et de la philosophie, nous saisirons du même coup la raison nécessaire pour laquelle il y a, ici, tendance à la pérennité, là, tendance à la caducité.

La solution dépend d'une théorie correcte de l'abstraction.

Toute connaissance suppose en quelque mesure abstraction. Je vois cette table ; j'en ai, par l'organe de la vue, une connaissance sensible. Cette table est d'une certaine manière en moi, sinon, comment la connaîtrais-je ? Si elle n'était d'aucune manière en moi, si de toute manière elle était séparée de moi, elle serait pour moi comme si elle

(1) *Nouvelles littéraires*, 22 janvier 1927.

n'était pas, je ne la connaîtrais pas. D'autre part, il est manifeste que cette table n'existe pas en moi de la même manière que dans cette chambre : pour se faire connaître de moi, elle n'entre pas tout entière dans mon œil et dans mon cerveau comme un propriétaire entre dans sa maison. Sans nous engager plus avant dans l'analyse de l'acte de sentir, nous pouvons affirmer que de la chose placée devant nous le sens retient quelque chose et néglige quelque chose ; le sens, à sa manière, fait abstraction. Ce qu'il retient de la chose, c'est un principe déterminateur, car il connaît cette table, non en ce qu'elle a de commun avec un homme, un paysage et un microbe, mais comme une surface colorée en vert, commençant ici et finissant là. Disons avec Aristote que le sens reçoit la forme sensible sans la matière.

Encore faut-il s'entendre sur cette expression : *sans la matière*. Ce qui est laissé pour compte par le sens, c'est la matière telle qu'elle est dans l'être réel de la chose. En tant que principe d'individuation, en tant qu'elle fait que cette table que je vois est celle-ci qui occupe telle portion de l'espace et non pas une autre, la matière figure dans la représentation sensible. Toute connaissance requiert un certain degré d'immatérialité, sinon la plante et la pierre connaîtraient ; mais la connaissance sensible s'en tient à un degré d'immatérialité peu élevé, à la portée des animaux. L'obus pénètre dans le rempart, et le rempart ne connaît pas ; l'œil reçoit une image de la table et la connaît, mais dans les conditions de son existence individuelle, *hic, et nunc*.

Donc, le principe déterminateur reçu par le sens est reçu avec les modalités restrictives qui lui sont imposées par la matière et qui en font quelque chose de singulier. C'est le propre de l'intelligence de connaître l'universel ; dès que la connaissance s'élève au-dessus du *hic et nunc*, du

plan de la connaissance sensible nous passons au plan de l'abstraction intellectuelle.

Or, dans l'ordre même de l'abstraction intellectuelle, il faut reconnaître trois degrés, absolument irréductibles.

Au premier degré, l'esprit ne fait abstraction que de ce qui contraint la connaissance sensible à porter sur le *hic et nunc*, c'est-à-dire de la matière individuelle. Tandis que la représentation sensible de tel homme que voici, Socrate par exemple, inclut cette chair et ces os que voici, la chair et les os de Socrate, le concept d'*homme* fait abstraction de la chair et des os de Socrate, de Platon et de Simmias, mais inclut la chair et les os en général. Un homme désincarné n'est plus un homme, c'est une âme séparée.

Au second degré, l'esprit fait abstraction non seulement de la matière individuante, mais encore de la matière commune en tant que celle-ci est le sujet de qualités sensibles ; de la sorte il ne considère plus l'objet que sous l'aspect de la quantité pure, qui n'est point perceptible aux sens. L'œil n'a jamais vu de ligne droite. La quantité pure n'étant pas perceptible aux sens, les concepts qui l'expriment relèvent d'un degré d'abstraction absolument autre que les concepts qui font mention d'une matière sujet de qualités sensibles. En appuyant ma plume sur le papier, je marque deux taches noires ; j'appelle ces taches A et B ; à l'aide d'une règle, je réunis A et B par un trait. La connaissance sensible me présente une étroite surface noire se terminant de chaque côté par une surface noire plus étendue au milieu d'une plage blanche. Par l'abstraction intellectuelle du premier degré, je m'éleve à la notion universelle de *trait tracé à l'encre sur du papier*, voire à la notion plus générale de *trait tracé par quelque moyen que ce soit sur quelque substance que ce soit* ; par l'abstraction intellectuelle du second degré, je m'élève au concept de *ligne droite* où ne figure plus aucune référence à la percep-

tion sensible, où il n'est plus question que de quantité pure ; or, affinez tant que vous voudrez le concept de *trait tracé à l'encre sur du papier*, vous n'obtiendrez jamais celui de ligne droite. Il y a entre eux *hiatus*, coupure nette, différence d'ordre spécifique (1).

La quantité, objet de l'intelligence au deuxième degré d'abstraction, n'est pas chose totalement immatérielle ; les Anciens la désignaient du nom de *matière intelligible*, pour marquer à la fois qu'elle échappe aux prises des sens et qu'elle appartient au monde matériel. L'esprit peut s'élever plus haut. Au troisième degré, il fait abstraction de toute matière. La quantité est un accident propre de la substance matérielle, *l'être* se retrouve en tout ce qui est et en tout ce qui peut être. Pour qu'un être soit quantitatif, il faut qu'il soit matériel ; pour qu'un être soit de l'être, qu'il soit un, qu'il soit vrai, qu'il soit bon, peu importe qu'il soit matériel ou qu'il ne le soit pas ; il est même d'autant plus être, d'autant plus un, d'autant plus vrai, d'autant meilleur, qu'il est moins matériel.

Cette distinction des trois degrés d'abstraction commande la spécification des sciences. Au premier degré d'abstraction répond la *physique* ; au second, la *mathématique* ; au troisième, la *métaphysique*. Nous devrons examiner de plus près cette grande division tripartite du savoir classique dans l'école d'Aristote ; nous verrons de quelle manière l'évolution moderne des sciences nous suggère de l'affiner et de la compléter. Telle qu'elle vient d'être exposée, selon la doctrine péripatéticienne courante, il semble qu'elle soit vraiment essentielle et aussi durable que le savoir humain (2).

(1) « Le plus fin crayon ne trace pas une droite ; ce n'est qu'une région de roches charbonneuses ; petites ou grosses, il n'importe. » Alain, *Les Idées et les Ages*, II, p. 152.

(2) Alfred Binet (*Année biologique*, 1895, I, p. 695) demande que

En physique donc — et par ce terme il faut entendre ci tout ce qui peut être désigné par le nom de *sciences de a nature* au sens le plus large —, nous aurons des défini- ions où il sera fait mention de la matière sensible ; ainsi 'homme sera défini : *un composé d'âme intellectuelle et de orps*, ou : *un animal raisonnable*. Cet exemple nous pré- ente une définition parfaite ou essentielle, exprimant raiment *ce qu'est* l'homme dans la réalité. De telles défi- nitions ne sont pas sujettes à caducité ; au XX^e siècle omme au IV^e avant Jésus-Christ, il n'est pas de meilleure léfinition de l'homme que celle d'Aristote. Mais si nous avons ce qui fait que l'homme est homme, ce qui fait que 'animal est animal, ce qui fait que la plante est plante, ce ui fait que le minéral est minéral, nous ne savons pas ce ui fait que le chien est chien, ce qui fait que le *mucor nucedo* est *mucor mucedo*, ce qui fait que l'eau est eau, ce ui fait que la scarlatine est scarlatine ; faute de pouvoir noncer au sujet de ces objets des définitions essentielles, ous nous contentons de les définir, ou mieux, de les ignaler par description ou énumération de leurs propriétés emarquables. Ainsi nous dirons que la scarlatine est une naladie infectieuse, épidémique et contagieuse, conférant 'immunité, à début brusque, caractérisée par son exan- hème. Une telle définition est susceptible d'être revisée à haque fois que par les progrès de l'observation quelque aractère jusqu'alors attribué à la maladie aura été jugé ontrouvé ou qu'un caractère jusqu'alors inaperçu aura té découvert. La science d'Hippocrate ne saurait, en con- équence, prétendre à la pérennité ; non plus qu'aucune

on ne proscrive pas la métaphysique, parce que, dit-il, « personne ne ourrait dire où la métaphysique commence et où la science positive init. » La métaphysique étant spécifiée par son degré d'abstraction, l est aussi facile de savoir où elle commence qu'il est facile de avoir où commence la géométrie.

des sciences aujourd'hui désignées par le nom de science expérimentales, physique, chimie, biologie, etc. Mais, dira-t-on, s'il est possible de donner de l'homme, de l'animal, de la plante, du minéral, des définitions essentielles et perdurables, pourquoi pas du chien, du *mucor mucedo*, de l'eau, de la scarlatine? Tous ces concepts ne sont-ils pas également physiques? Ne relèvent-ils pas également du premier degré d'abstraction? La raison de cette différence de sort nous apparaîtra bientôt.

En mathémathiques et en philosophie, l'intelligence étreint vraiment des essences, formule des définitions essentielles aussi durables que les essences elles-mêmes. Il est éternellement vrai que le triangle est un polygone à trois côtés; que la somme des trois angles d'un triangle rectiligne est égale à deux droits; que tout être est un; que tout être est vrai, que tout être est bon.

Cependant une objection se présente. Quel que soit, dira-t-on, le degré d'abstraction où s'exerce l'intelligence, son point de départ est dans l'expérience. Or l'expérience est susceptible de s'étendre et de se préciser. *Notre expérience du monde sensible a été renouvelée par le développement des sciences expérimentales.* L'expérience qui sert aujourd'hui de point de départ à la métaphysique n'est plus celle qui servait de point de départ à la métaphysique d'Aristote; donc, la métaphysique d'Aristote eût-elle été bonne pour son temps qu'elle ne le serait pas pour notre; de même que la chlamyde et le bliaut ne se portent plus, Aristote et saint Thomas ne doivent plus se porter.

Certes, il faut tenir ferme pour la majeure de ce raisonnement; qu'il appartienne au premier, au deuxième ou au troisième degré d'abstraction, tout concept est abstrait, c'est-à-dire *tiré de* quelque chose, et ce quelque chose ne peut être que l'expérience sensible. (Malheur aux métaphysiciens qui concèdent à leurs adversaires que la mét-

›hysique part de *postulats a priori* !) Mais dans la mineure 'introduis une distinction. *Notre expérience du monde sen-ible a été renouvelée par le développement des sciences expé-imentales* : s'agit-il de l'expérience qui sert à la construc-ion des sciences expérimentales ? je l'affirme ; s'agit-il de 'expérience qui sert de point de départ à la métaphysique, rise en tant que point de départ de la métaphysique ? je e nie, et je nie la conclusion.

L'expérience qui sert de point de départ à la métaphy-ique est universalissime comme la métaphysique elle-nême. Pour acquérir l'idée d'être, il faut sans doute avoir u un être, mais il suffit d'en avoir vu un ; pour acquérir 'idée de bien, point n'est besoin d'avoir fait sept fois le our de la terre, il suffit d'avoir vu un animal chercher sa ıourriture ; pour acquérir les notions d'acte, de puissance t de mouvement, point n'est besoin d'avoir fréquenté les aboratoires, il suffit d'avoir touché de l'eau froide, puis e l'eau chaude, et réfléchi sur cette transformation ; et insi du reste. Ainsi en va-t-il, d'ailleurs, en mathémati-ıues, et pour déduire la géométrie jusqu'à la trente-leuxième proposition d'Euclide, il suffit d'avoir vu des *onds* et des *barres*.

Une seconde objection, spécieuse et qui court les rues, st la suivante :

Qu'il existe, dit-on, une science métaphysique supé-ieure aux autres disciplines, soit. Mais l'inférieur porte le upérieur. Les sciences portent la métaphysique, et celle-i ne peut prendre pour point de départ que les conclu-ions les plus élaborées des sciences ; elle commence où es sciences finissent. Il y a quelques années, tandis que 'exposais à un philosophe quelques-unes des thèses aris-otéliciennes qui viennent d'être rappelées, il m'interrom-pit impatienté. « Je vous écoute, me dit-il, et je ne com-prends pas ce langage ; je ne conçois pour ma part qu'une

manière de philosopher : prendre pour point de départ l
sciences telles qu'elles se présentent aujourd'hui et s'effo
cer de les dépasser en une synthèse supérieure. »

Ainsi donc, à la différence du scientisme vieux jeu,
penseur accordait à la métaphysique autre chose qu'u
existence imaginaire. Mais sa doctrine pourrait bien n'êt
qu'un scientisme nouveau jeu. Mettre ainsi la métaph
sique dans la dépendance de l'état transitoire des scienc
c'est nier l'autonomie et la souveraineté qu'il faut l
reconnaître si l'on consent qu'elle soit quelque chos
c'est nous obliger à la tâche ridicule de recommencer
philosophie première après chaque congrès de la socié
de physique, ou de la société de paléontologie, ou de
société de psychologie expérimentale.

Là encore, la racine de la solution se trouve dans u
intelligence correcte de la théorie de l'abstraction.
même objet, un bâton par exemple, peut servir à l'élab
ration de concepts abstraits au premier, au second et
troisième degré. A la vue d'un morceau de bois de forn
allongée dont un infirme se sert pour assurer ses pas,
vulgaire forme un concept physique, celui de bâton ; P
cal enfant s'élève au concept mathématique de lig
droite qu'il désigne du nom de barre en attendant mieu
le philosophe sait que ce bâton est *quelque chose*, et il
lui faut rien d'autre pour étreindre les notions d'être
d'essence. De même que le mathématicien n'a pas beso
pour construire sa science, que le physicien ait fini d'e
plorer le champ de son télescope ou celui de son micr
cope, de même le métaphysicien, en possession des do
nées d'expérience universalissime qui constituent son poi
de départ, *et son seul point de départ légitime*, n'atte
pas, pour philosopher avec une certitude absolue, q
Newton ait découvert le calcul infinitésimal ou que
médecin, qui peut-être n'est pas encore né, ait identi

le virus de la grippe. Il ne faut pas se représenter la hiérarchie des sciences physique, mathématique et métaphysique comme trois étages tels que l'on ne puisse accéder au second qu'à partir du premier, au troisième qu'à partir du second. De l'expérience sensible, comme d'un rez-de-chaussée, le physicien s'élève au premier degré d'abstraction ; c'est à partir du même rez-de-chaussée que le mathématicien s'élève au second degré d'abstraction, le métaphysicien au troisième. L'intelligence, dans l'exercice de son pouvoir abstractif, se réserve le droit de ne pas s'attarder aux degrés inférieurs. Pour bien concevoir cette vérité d'importance primordiale, il est utile de réfléchir aux conditions de la science physico-mathématique ; n'est-il pas manifeste en effet que la géométrie était constituée comme science avant que ne le fût l'optique, et que l'optique doit la plupart de ses progrès à la lumière d'une science géométrique constituée avant elle ?

Jusqu'ici nous avons employé comme synonymes les termes de philosophie et de métaphysique. A bon droit. Car le nom de philosophie appartient proprement et d'abord à la science qu'Aristote appelait philosophie première. Il nous faut maintenant, — pour nous en tenir à la connaissance spéculative du réel —, examiner les grands principes spécificateurs des diverses sciences qui se partagent l'étude du monde sensible, et singulièrement de cette partie de la philosophie qu'on nomme philosophie de la nature.

Sous le nom de *physique, philosophia naturalis*, *scientia naturalis*, les Anciens entendaient à la fois ce que nous entendons aujourd'hui par sciences expérimentales de la nature, et ce que nous entendons par philosophie de la nature. En lisant la *Physique* d'Aristote, on s'étonne de trouver réunis, parfois dans la même page, des développements de caractère nettement philosophique qui n'ont

rien perdu de leur actualité — par exemple la définition du mouvement et sa division en quatre espèces —, et les témoignages naïfs d'une science périmée — par exemple la théorie des corps graves et des corps légers, celle des quatre éléments, du sec et de l'humide, etc. —. En un mot, les Anciens ne pratiquaient point, parmi les disciplines qui relèvent du premier degré d'abstraction, les distinctions dont le développement ultérieur des sciences a montré la nécessité.

Ce que l'intelligence considère au premier degré d'abstraction, c'est l'être sensible : elle forme à son endroit des concepts physiques, dans lesquels, ainsi que nous l'avons vu, il est fait mention de la matière sensible. Lorsque de tels concepts s'organisent en système, sans faire appel à aucune lumière supérieure, nous avons une science purement physique, qu'il convient de désigner du terme redoublant de *science physico-physique*. Une telle science, de par le caractère des concepts qui la constituent, se résout dans les données de la sensation ; on dirait que, dégagée des images sensibles par le travail de l'esprit, elle reste tournée tout entière vers elles. La science physico-physique étend chaque jour ses constatations ; mais, parce qu'elle se tient tout près de la matière et de la sensation, elle reste pauvre en explications. Lorsque le physicien affirme que la chaleur dilate les corps, lorsque le biologiste affirme que l'adrénaline élève la tension artérielle, ils s'en tiennent au stade physico-physique de la science de la nature ; s'ils déterminent la cause d'un effet, ils ne peuvent dire avec certitude *pourquoi* tel effet a telle cause et ne peut en avoir une autre.

Mais, sans quitter le monde de l'expérience sensible, l'esprit veut s'élever au-dessus de la simple constatation, jusqu'à l'explication ; or il existe deux sciences d'explication, deux sciences capables non seulement d'ériger en

lois des faits généraux, non seulement d'assigner la cause prochaine de l'effet, mais de donner la *raison d'être* des choses qu'elles affirment ou du moins la *raison d'être* de leurs affirmations : ce sont les mathématiques et la métaphysique. Chacune de ces sciences exercera sur les sciences de la constatation une *attraction* qui aboutit à la constitution de deux sciences mixtes : la science physico-mathématique, formellement mathématique et matériellement physique, et la science physico-philosophique ou philosophie de la nature, formellement métaphysique et matériellement physique (1).

*La chaleur dilate les métaux* est une proposition de la science physico-physique, $l = lo\ (1 + \lambda t)$, formule de la dilatation linéaire des métaux, appartient à la science physico-mathématique ; si nous disons enfin : *la chaleur est une qualité de la troisième espèce*, *l'action de la chaleur sur les corps est une action transitive*, nous faisons de la science physico-philosophique ou de la philosophie de la nature.

Comme dans le cas de la science physico-physique, nous restons au premier degré d'abstraction ; il s'agit toujours d'objets dans la définition desquels figure la matière sensible. Mais le sens de la résolution n'est pas le même ; la science physico-mathématique résout ses concepts — pris *par en haut*, par le côté formel —, dans le *quantum*, la science physico-philosophique résout les siens — pris de même par le côté formel — dans l'*être*. Voyons plutôt ce que donne l'analyse de la formule de la dilatation linéaire des métaux :

*l* désigne une *longueur* à un certain *degré* de température ;

(1) Ces questions ont été admirablement traitées par M. Maritain dans deux de ses meilleures études : *La Physique de la quantité* in *Réflexions sur l'intelligence* et *Science expérimentale et philosophie* in *Cahiers de Philosophie de la Nature*, n° II. Vrin, éd.

*lo* une *longueur* à o *degré* de température ;
*la parenthèse* indique la *multiplication* ;
*le chiffre 1* signifie l'*unité numérique* ;
λ est un *multiplicateur*, *t* un *multiplicande* ; toutes notions mathématiques.

Considérons maintenant la proposition par laquelle nous rattachons la chaleur à son genre : *la chaleur est une qualité de la troisième espèce.* Qu'est-ce qu'une qualité ? La qualité, quatrième catégorie de la table d'Aristote, est un accident qui modifie la substance en elle-même. N'allons pas plus loin : avec les notions de substance et d'accident, il est clair que nous sommes en pleine métaphysique.

Parfois, comme il en va dans l'exemple cité, un même fait d'expérience sensible est susceptible d'entrer dans une synthèse physico-physique, dans une synthèse physico-mathématique, dans une synthèse physico-philosophique ; parfois, et c'est le cas le plus fréquent dans les sciences de la vie, il n'y a point de stade physico-mathématique entre le stade physico-physique et le stade physico-philosophique. Quoi qu'il en soit des raisons de cette différence de sort, que les cadres de cette étude ne nous permettent pas d'exposer, nous pouvons désormais désigner du nom de *sciences de la nature* le groupe des sciences physico-physiques et physico-mathématiques, dont nous opposerons les caractères communs à ceux de la science physico-philosophique ou philosophie de la nature.

Qu'elles demeurent au stade physico-physique, comme l'ont fait jusqu'à ce jour la géologie, la biologie, la psychologie expérimentale, ou qu'elles s'élèvent dans l'échelle du savoir en recevant la forme mathématique, les sciences de la nature ont ceci de commun qu'elles présentent une organisation rationnelle — plus ou moins parfaite — de types spécifiques plus ou moins heureusement définis à la

umière de l'expérience. Qu'un voyageur découvre sur les ›entes de l'Everest un animal ou un végétal jusqu'alors nconnu, la zoologie ou la botanique s'enrichiront aussi-ôt d'une espèce nouvelle. Les sciences de la nature ont a propriété de descendre jusqu'à la diversité spécifique les êtres matériels.

La philosophie de la nature, supérieure aux sciences de a nature sous le rapport de l'explication, leur cède le pas ous le rapport de la constatation. Précisément parce qu'elle st avide d'explications, et que la diversité des espèces este dans son détail inexplicable à notre intelligence, elle .e descend pas jusqu'à la détermination des espèces. Cha-un connaît l'histoire symbolique : on demande à un Fran-ais, à un Anglais et à un Allemand, d'écrire un livre sur e chameau. Le Français, observateur satisfait de peu, isite le jardin d'acclimatation ; l'Anglais, observateur exi-eant, prend un billet à l'Agence Cook et fait le tour du ıonde pour examiner toutes les races de chameaux ; l'Al-emand, philosophe de la nature intempérant, s'enferme ans son cabinet, et partant de l'opposition du moi et du on-moi, déduit dialectiquement le type chameau. Le 'rançais n'a pas tout à fait tort, l'Anglais a pleinement aison, et le philosophe de la nature erre complètement. 'est parce qu'ils furent surtout des philosophes de la ature — volontiers intempérants — que les Anciens ont ait peu de progrès dans l'organisation des phénomènes t ne se sont guère souciés d'une science susceptible d'ap-lications pratiques et industrielles.

Donc, dans l'ordre inférieur de la détermination détail-ée des espèces, la philosophie de la nature s'avoue impuis-ante ; mais c'est toujours une supériorité en valeur abso-ue que de n'être pas soumis aux conditions d'un ordre nférieur.

Nous avons observé plus haut que parmi les objets

atteints par l'intelligence au premier degré d'abstraction les uns — par exemple l'homme, ou l'animal —, sont susceptibles de définitions essentielles et perdurables, tandis que d'autres — par exemple le chien ou le *mucor muccedo* —, ne le sont pas. La raison en est que dans le premier cas il s'agit d'objets qui représentent de grandes divisions de l'être, et par conséquent tombent sous la lumière de la science métaphysique, dont l'objet propre est l'être en tant que tel. Les concepts de minéral, de végétal, d'animal, d'homme, se résolvent dans les termes métaphysiques de forme, de matière, de vie, de sensibilité, de rationnalité (1). et si de toutes les espèces dont les formes sont unies à une matière, l'espèce humaine est la seule dont la définition puisse être tenue pour essentielle, c'est que l'homme constitue à lui seul une des divisions métaphysiques de l'univers.

Ce qui est connaissable en toutes choses, c'est la forme, ou principe de détermination ; la matière est de soi principe d'inintelligibilité. Tout être est donc connaissable dans la mesure où sa forme émerge de la matière ; lorsque de la matière pure, incapable d'exister par elle-même, nous passons au minéral, il se produit une première émergence effective de la forme ; lorsque du monde des corps inorganiques nous passons au monde de la vie, du monde de la vie végétative au monde de la vie sensitive, du monde de la vie sensitive au monde de la vie raisonnable, il se produit à chaque fois un dégagement supérieur de la forme, *un fait nouveau universel* qui frappe les regards de l'intelligence

(1) De ce que la métaphysique fait abstraction de toute matière, il ne s'ensuit pas qu'il lui soit interdit d'étudier l'être matériel ; autre chose est de considérer l'être matériel *in actu exercito* comme le fait la philosophie de la nature, avec des instruments proportionnés à lui seul, autre chose de le considérer *in actu signato* avec des instruments d'usage universel.

métaphysique. Mais considérées dans leur spécificité, les formes des minéraux, des végétaux, des animaux — l'homme excepté, et nous savons pourquoi — demeurent enfouies et cachées dans la matière ; aucune d'entre elles ne présente une *nouveauté* où l'intelligence reconnaisse une division métaphysique de l'être ; nous sommes obligés d'affirmer leur réalité, nécessaire pour rendre compte de la constance des types spécifiques ; mais faute de savoir ce qu'elles sont, nous devons leur substituer, dans nos définitions, un ensemble de signes toujours impuissants à les exprimer adéquatement, souvent mal choisis en raison d'investigations trop rapides, souvent arbitrairement choisis pour les commodités des synthèses. Et voilà, semble-t-il, la raison profonde de la caducité des systèmes dans les sciences de la nature.

Les définitions de l'homme, de l'animal, du végétal, du minéral, appartiennent à la philosophie de la nature, elles ne sont point caduques. Affranchie de la détermination des espèces, la philosophie de la nature, comme la métaphysique, tend et prétend légitimement à la pérennité. Les faits qu'elle prend pour point de départ, et qui méritent le nom de *faits philosophiques*, ont un caractère d'universalité qui les rend indépendants de l'état des découvertes et des théories scientifiques à une époque donnée. Considérons par exemple les faits sur lesquels s'appuie la théorie aristotélicienne du mouvement et sa division en quatre espèces.

Il existe du mouvement dans le monde, affirme Aristote contre les Éléates : il faut bien l'admettre puisqu'il suffit d'ouvrir les yeux pour voir des êtres en perpétuel changement.

Il existe un mouvement de génération et de corruption : en effet tous les êtres vivants qui frappent nos regards naissent et meurent ; le bois, placé dans un foyer, se con-

sume ; des gaz irrespirables se dissipent dans l'air, il reste de la suie et des cendres (1).

Il existe un mouvement d'accroissement et de diminution : nous avons tous vu grossir des gens bien portants et reposés, maigrir des gens fatigués et malades.

Il existe un mouvement d'altération qualitative : tel, qui est habituellement pâle, rougit dès qu'on l'insulte ; tel qui est habituellement coloré, pâlit en présence de sa faute.

Il existe un mouvement local : j'étais naguère à Bruxelles et je suis maintenant à Paris.

Naissance et destruction, accroissement et diminution, changement qualitatif, déplacement selon le lieu, ce sont là des faits vieux comme le monde, qui dureront autant que le monde, et la philosophie de la nature construite sur ces faits repose sur d'inébranlables assises. Lorsque M. Pierre Lasserre écrit que le sort du thomisme est lié à celui de la physique d'Aristote, périmée depuis des siècles, il est clair qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Qu'entend-il par physique d'Aristote ? S'il s'agit de la philosophie aristotélicienne de la nature, oui, le sort du thomisme lui est lié, mais la philosophie aristotélicienne de la nature est aussi vraie aujourd'hui qu'au temps d'Aristote, elle est vivante et se porte à merveille ; s'il s'agit de cette partie de l'œuvre d'Aristote qui répond à ce que nous appelons science physico-physique, je consens qu'elle soit périmée, mais j'affirme que la philosophie d'Aristote, philosophie de la nature et à plus forte raison philosophie première en est absolument indépendante (2).

(1) Rappelons que dans la pensée d'Aristote c'est seulement par une extension analogique que les changements substantiels peuvent être qualifiés de mouvements.

(2) Cf. Pierre Lasserre, *Apologie pour le moderne*, *Nouvelles littéraires*, 26 juin 1925. « L'autorité de la synthèse thomiste fut ruinée par

Cependant, une difficulté reste à examiner. Les vrais *faits philosophiques* ont un tel caractère d'évidence et d'universalité qu'aucune expérience scientifique ne saurait les ébranler. Mais il peut arriver qu'à une époque donnée une opinion erronée concernant l'interprétation de certains phénomènes soit à ce point commune et indiscutée qu'elle en impose pour un fait philosophique ; il s'ensuivra une erreur *de portée philosophique*. La question reste de savoir si le système qui aura accueilli cette erreur sera compromis par elle au point de devenir caduc le jour où l'opinion commune aura été redressée par des observations plus exactes.

Nous répondons que tout dépend de la qualité du système. Si tous ses principes essentiels sont dégagés de ces vrais faits philosophiques dont on peut affirmer qu'ils ne seront jamais controuvés, toute erreur due à l'intervention de faux faits philosophiques ne pourra jouer qu'un rôle accidentel *et le système s'en débarrassera volontiers, comme d'un parasite.*

Au temps de saint Thomas comme au temps d'Aristote, nul ne mettait en doute l'incorruptibilité des astres ; opinion en vérité difficile à imaginer pour des gens qui comme nous ont été avertis de bonne heure des découvertes du spectroscope. L'idée qu'il existe des substances corporelles non sujettes à corruption prend place dans la synthèse de saint Thomas. Mais les principes du thomisme sont tellement fondés sur la vérité qu'ils répu-

l'écroulement de la fausse physique qui en formait une vaste portion. Inférence injuste et détestable ! proteste M. Maritain ; la métaphysique de saint Thomas n'est nullement solidaire des erreurs de physique de son époque. Je le veux bien, s'il s'agit de *l'esprit général de cette métaphysique*, d'une certaine *inspiration religieuse suprême* qui l'anime et lui prête dans l'ensemble, sous une vue à vol d'oiseau, *la noblesse et la grâce d'un beau poème...* » C'est moi qui souligne.

gnent à admettre parmi eux une erreur de cette taille, et saint Thomas se trouve obligé de supposer que les corps célestes sont faits d'une autre matière première que les corps terrestres, qu'en eux la matière est totalement déterminée par la forme : thèses difficilement compatibles avec les principes essentiels de sa philosophie de la nature.

De même, nous lisons dans le *Traité de l'âme* de la Somme théologique (1) que dans les sens de l'ouïe, du toucher, du goût et de l'odorat, la sensation requiert à la fois une modification matérielle et une modification d'ordre spirituel, mais que le sens de la vue, le plus noble de tous, se passe de modification matérielle. Cette restriction est manifestement fausse ; tout le monde sait qu'il existe des images rétiniennes et très probablement une action chimique de la lumière sur certains éléments de la rétine ; mais ce qui est ici gagné par la science n'est pas perdu pour le thomiste, car on conçoit fort malaisément, selon la théorie thomiste de l'acte de sentir, qu'il puisse y avoir sensation sans modification d'ordre matériel dans l'organe sentant.

Dans ces deux cas typiques, la pensée du philosophe, en ce qu'elle a d'essentiel, loin d'être en retard sur l'expérience du savant, *anticipe* véritablement sur elle. La portée de ces remarques n'échappera à personne.

## III. — Vir miro modo contemplativus

Nous sommes maintenant autorisés à conclure qu'on ne saurait reprocher à la philosophie thomiste d'être vieille : il convient plutôt de l'en féliciter. Au moment où elle réapparaît sur le monde de la pensée vivante et publique,

(1) Ire partie, q. 78, a. 3.

elle apporte avec soi la justification de ses prétentions à la pérennité. Mais le thomisme est plus qu'une philosophie. Le Dieu de saint Thomas, écrivait M. Jacques Chevalier, c'est le Verbe incarné qui donna sa vie sur la croix : tel n'est point à coup sûr le Dieu de saint Thomas philosophe; tel est bien le Dieu qu'aimait par-dessus toutes choses Thomas le Napolitain, fils de saint Dominique, et le plus humble des frères prêcheurs.

La philosophie d'Aristote, œuvre d'un païen, est accessible à tout homme pourvu d'une saine raison; la partie philosophique de l'œuvre de saint Thomas, bien que de soi affaire de pure raison, ne peut être pleinement reçue que par une intelligence en qui la foi a réparé la blessure du péché originel. Mais la théologie thomiste, mais le thomisme dans sa totalité, mais cette ardente poussée spirituelle qui lui donne la vie et qui, partant de l'expérience sensible, tend à s'achever dans la vision béatifique réservée à ceux que la grâce de Dieu aura choisis, tout cela, et c'est le meilleur, restera fermé à quiconque n'entrera pas dans les dispositions religieuses du saint philosophe.

Certes, les travaux de l'intelligence tiennent une large place dans la vie de Thomas; on demeure confondu devant l'immensité de cette œuvre, imposante dans son architecture, constamment profonde et déliée dans ses moindres détails; mais dès que ses devoirs d'état lui laissent un instant de répit, saint Thomas tombe à genoux devant le tabernacle, et préfère à toutes les lumières de la sagesse philosophique et théologique l'affectueuse conversation de Jésus-Christ. Son exemple nous montre quel rang doivent occuper dans l'âme d'un chrétien la philosophie et la théologie. Nul n'a exalté davantage ces formes supérieures de l'activité intellectuelle; mais saint Thomas estime à plus haut prix le moindre acte de foi et de cha-

rité. Une bonne femme, disait-il, peut faire oraison aussi bien ou mieux qu'un maître en théologie.

— En fait de théologie, me disait récemment un jeune prêtre, j'en suis resté à ce mot de Péguy : « Je donnerais toute la Somme théologique pour un *Ave Maria.* » — Péguy avait raison, lui ai-je répondu ; saint Thomas lui-même aurait donné de grand cœur la Somme et tous ses écrits pour un instant de pur amour. Cela ne prouve pas qu'il ne faille pas faire de théologie, cela prouve simplement que la théologie n'est pas la fin suprême de l'homme, même ici-bas.

Jusqu'à la vieillesse, Faust s'était livré aux travaux de l'esprit, avec tout l'orgueil et la concupiscence d'une âme privée de charité qui ne veut rien recevoir de la munificence divine. Et tout d'un coup il s'aperçoit que sa science n'a pas la vie en elle ; l'air de son cabinet lui devient irrespirable ; ses assemblages de concepts prennent l'allure de squelettes ; pour avoir adoré la science, il la blasphème et voudrait se dissoudre dans le flux des choses sensibles.

« Lune silencieuse... ah ! que ne puis-je à ta douce clarté, gravir les hautes montagnes, errer dans les cavernes avec les esprits, danser sur le gazon pâle des prairies, oublier toutes les misères de la science, et me baigner rajeuni dans la fraîcheur de ta rosée !... Et au lieu de la nature vivante dans laquelle Dieu t'a créé, tu n'es environné que de fumée et moisissure, dépouilles d'animaux et ossements de morts ! (1) »

Le Diable survient, et la chair a le dernier mot.

A cette catastrophe honteuse, opposez la fin de saint Thomas d'Aquin. Sa merveilleuse vie de contemplation tournée tout entière vers le ciel s'achève dans la paix du Seigneur. Il a parcouru lui-même, tels qu'il les a définis,

(1) *Faust*, sc. I, trad. G. de Nerval.

les degrés de la contemplation, pareils à l'échelle de Jacob où les anges viennent et vont.

« Au premier degré prend place la perception des objets sensibles ; au second degré l'esprit passe des objets sensibles aux intelligibles ; au troisième degré, il juge des objets sensibles à la lumière des intelligibles ; au quatrième degré, l'esprit considère selon un mode absolu les objets intelligibles auxquels il est parvenu en partant du monde sensible ; au cinquième degré prend place la contemplation des objets intelligibles qui ne peuvent être découverts à partir du monde sensible, mais que la raison peut étreindre ; au sixième degré, prend place la considération de ces objets intelligibles que la raison ne peut ni découvrir ni étreindre, c'est-à-dire de ceux-là qui appartiennent à la sublime contemplation de la vérité divine, dans laquelle s'achève la contemplation (1). »

Passé le quatrième degré, Aristote dit à saint Thomas, comme Virgile à Dante : je ne puis aller plus loin. En effet, entre les plus hautes spéculations de la raison naturelle et les premières découvertes de la foi, il y a un abîme qu'aucune créature ne peut combler. Cet abîme, saint Thomas le traverse à l'invitation de Jésus-Christ, comme saint Pierre marchait sur l'eau.

Mais une fois entré, par les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit, dans la vie intime de Dieu, le Saint Docteur apprécie à sa juste valeur — immense en vérité, mais pas plus qu'aucune créature ne peut l'être —, la sagesse philosophique et théologique. Et nous comprenons maintenant le vrai sens, ordinairement méconnu, de la parole célèbre de saint Thomas mourant : « Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille. »

YVES SIMON.

(1) *Somme théologique*, II^e II^ae, q. 180, a. 4, ad 3^um.

# NOTES ET RÉFLEXIONS

## *Réflexions sur le psychisme*

Le Docteur Remy Collin, professeur d'histologie à la Faculté de médecine de Nancy, vient de publier dans la collection des « Cahiers de philosophie de la Nature » un ouvrage intitulé *Réflexions sur le psychisme* (1). Dans la lettre-préface qu'il m'adresse en tête de son volume, le professeur Collin souligne, avec l'insistance de l'amitié, les informations philosophiques que je lui ai fournies ; le souci de la vérité m'oblige à mon tour à indiquer ce qui dans son livre est excellent et ne vient pas de moi : le lecteur constatera facilement que c'est à peu près la totalité de l'ouvrage.

La première partie est consacrée à poser les problèmes scientifique et philosophique du psychisme. C'est qu'en effet le désaccord le plus complet règne parmi les biologistes sur la nature de la vie, de la sensation, de la pensée. Une longue citation du naturaliste allemand Plate montre dans quel chaos se débattent les hommes de science. Le mécanisme classique paraît insuffisant à beaucoup d'entre eux, mais ils hésitent à adopter une explication franchement métaphysique. Que connaissent-ils d'ailleurs en fait d'explications métaphysiques ? Le spiritualisme cartésien qui a régné pendant longtemps apparaît intenable, il conduit, en effet, fatalement, à affirmer la complète indépendance de l'exercice de la pensée vis-à-vis de l'état de l'organisme, ce que l'expérience vulgaire, et à

(1) Rémy Collin, *Réflexions sur le psychisme*. — Librairie philosophique Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris. Prix 20 francs.

us forte raison l'observation et l'expérimentation scien-
iques contredisent absolument. Reste l'animisme aris-
télicien, et c'est à le présenter sous forme moderne,
barrassé de ce vocabulaire scolastique hirsute dont la
ule approche met en fuite les hommes de laboratoire,
'est consacré l'ouvrage du professeur Collin. Pour cela,
va adopter, comme il le dit lui-même, la méthode de la
ande ceinture.

Mettant son plan à exécution, il dresse dans la seconde
rtie un tableau physique des êtres vivants. Pour les
n-biologistes, ce tableau constituera une documentation
écieuse, il leur fournira, condensés par un maître, une
ule de renseignements qu'ils auraient été obligés de
ercher péniblement dans des publications techniques
ı accessibles et qu'ils n'auraient d'ailleurs pas réussi à
ordonner. Pour les biologistes, ce tableau constituera
e excellente introduction à la méditation des énigmes
losophiques de la vie. Le docteur Collin expose les
ultats acquis dans l'analyse chimique et physique du
toplasma, donne quelques indications sur la morpho-
ie et la physiologie de la cellule, puis décrit les princi-
ıx types d'êtres vivants. Je recommande particulière-
nt aux non-biologistes cette dernière question, elle est
plus haut intérêt. Le monde vivant commence avec les
anismes invisibles ou amicroscopiques que les instru-
nts d'optique les plus puissants ne nous permettent pas
voir. Il faut ajouter que la constitution même de la
tière nous empêchera toujours de les voir directement.
arrive indirectement à les ramener dans le champ de
on de l'ultramicroscope par un procédé des plus ingé-
ıx. A peine moins énigmatiques sont les organismes
roscopiques : on peut se demander à bon droit si la
ception cellulaire leur est applicable. Puis viennent
êtres unicellulaires et pluricellulaires. Une esquisse
phologique du système nerveux termine cette seconde
ie.

a troisième partie est intitulée : « Tableau psychique
êtres vivants. » Le professeur Collin s'applique d'abord

à tracer les limites de la vie végétative. Le philosoph qui n'est pas habitué à la mentalité des biologistes s'e étonnera peut-être, mais ce sera bien à tort, car c'est l une tâche urgente. Les biologistes ont pris l'habitude depuis Claude Bernard, de se servir du mot « sensibilité » pour désigner l'aptitude de l'être vivant à répondre pa une réaction spécifique aux excitations provenant d milieu. Ce point de vue purement objectif laisse complè tement de côté la question de savoir si entre l'excitatio et la réponse s'intercale ou non une connaissance. I résulte de là que la différence entre les mouvements pro prement végétatifs et les mouvements proprement ani maux n'est plus envisagée, et l'aboutissement fatal d cette manière de considérer les faits est l'oblitératio complète de la distinction entre le végétal et l'animal. J pense que devant ce résultat les philosophes se décide ront à ouvrir les yeux sur l'intérêt de la question. Le pro fesseur Collin distingue avec le plus grand soin l'irritabi lité, propriété commune à tous les tissus vivants de fourni une réponse spécifique aux excitations, d'avec la sensibi lité, propriété caractéristique des animaux et qui impliqu la connaissance. Il montre à quels paradoxes conduit l négligence de cette distinction : M. Pierre Jean, qui l méconnaît systématiquement, en vient à parler de la peu chez les plantes.

Le docteur Collin passe ensuite à l'étude de la vie ani male ou sensitive. Il rappelle à juste titre, contre le sub jectivisme cartésien, qu'il faut se garder de confondre l sensation avec la conscience. Qui dit conscience dit con naissance de soi ; si l'on identifie sensation et conscience il est clair que nous ne connaîtrons jamais le mond extérieur. C'est sur cette identification que s'appuyai Rabier dans son manuel de psychologie, resté longtemp classique, pour battre en brèche le caractère direct de l perception extérieure (1). D'ailleurs la psychologie patho logique démontre que des excitations que le sujet n'a pa

(1) Rabier, *Psychologie*, p. 408.

eu conscience de percevoir ont ultérieurement manifesté leur influence sur son psychisme ; il est donc nécessaire d'admettre que ces excitations ont provoqué des sensations inconscientes. Pierre Janet et Freud ont cité des exemples typiques de ces faits (1).

Puisque j'ai été amené à parler de cette question de la conscience, je voudrais ajouter quelques précisions. La conscience est, par définition, la connaissance de soi. Mais il y a dans l'homme une triple vie : la vie végétative, la vie sensitive, la vie intellectuelle. Il doit donc y avoir une triple conscience : de la vie végétative, de la vie sensitive, de la vie intellectuelle. Trop souvent on ne considère que les deux dernières, c'est une grave prétérition. La conscience de la vie végétative a une importance extrême et une originalité frappante. Elle a une importance extrême, car tous les plaisirs et douleurs physiques dépendent de la conscience que nous avons du bon ou du mauvais fonctionnement de notre vie végétative. Elle a une originalité frappante, car tandis que la conscience sensitive et la conscience intellectuelle sont des connaissances de connaissances, cela n'est pas vrai pour la conscience de la vie végétative. Il importe de souligner ce point, notre végétativité n'est pas connaissance, mais nous pouvons, non pas toujours mais dans certains cas, la saisir par des sensations internes qui s'épanouissent en plaisirs et douleurs. Les sensations internes, c'est-à-dire celles dont l'excitant est une partie de notre propre corps *saisie comme nôtre* (ce qui n'est pas le cas, par exemple, quand nous regardons nos mains), les sensations internes ont été fâcheusement négligées par les scolastiques. Quand on en a soigneusement isolé la notion, on s'aperçoit que la théorie en est capitale pour réfuter le subjectivisme : on peut parfaitement concéder que les sensations internes n'ont pas besoin d'être précédées par des sensa-

(1) Janet, *Névroses et idées fixes*, tome I, pp. 415-417. — Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, pp. 303-306.

tions dont l'excitant provient de la périphérie externe ou de la périphérie interne (tube digestif). Il est difficile de nier qu'il se produise des sensations internes pendant la vie fœtale. Mais le subjectivisme n'a rien à y gagner : ces sensations font connaître au sujet quelque chose qui est distinct de son acte de connaissance, à savoir sa propre vie végétative, l'état de son propre corps, qui est une réalité matérielle, étendue. Si on approfondit cette notion, on s'aperçoit qu'elle permet de critiquer la théorie des états affectifs purs, puisqu'il y a toujours dans le plaisir et la douleur physiques un minimum de localisation qui témoigne du caractère objectif du contenu des sensations internes, il n'y a donc pas de plaisir ou de douleur sans connaissance objective, l'identité absolue de l'objet et de l'acte de connaissance, ce réquisit fondamental de l'idéalisme, n'existe même pas dans le cas qui lui semble le plus favorable, celui des sensations hédoniques et algiques. Il y aurait beaucoup à dire encore sur ce sujet, je me bornerai à signaler que, seules parmi toutes les sensations, les sensations internes ne peuvent jamais être absolument inconscientes.

Revenons au livre du docteur Collin. Après la vie sensitive, il traite de la vie intellectuelle propre à l'homme et signale que la présence de l'idée abstraite l'oppose nettement au psychisme animal.

Le « tableau psychique des êtres vivants » étant ainsi brossé, le professeur Collin aborde, dans sa quatrième partie, la discussion des explications scientifiques de l'activité psychique. Elles sont de deux types : mécanistes et panpsychistes. Énumérons les théories mécanistes exposées et critiquées par l'auteur. Sir Jagadis Chunder Bose a essayé de déceler dans les corps bruts des phénomènes d'irritabilité comparables à ceux présentés par les êtres vivants. Jacques Loeb a voulu ramener les mouvements des animaux à de simples tropismes, c'est-à-dire à des orientations d'ensemble subies d'une façon absolument passive. Sherrington a fait appel au synapse, c'est-

à-dire à une membrane hypothétique placée dans chaque articulation inter-neuronale, pour expliquer comment l'influx nerveux est orienté dans telle ou telle direction. Lapicque a découvert la chronaxie, c'est-à-dire la vitesse d'excitabilité propre d'un tissu. Pawlow et Bechterew ont étudié les réflexes associatifs ou conditionnels. A propos de chacun de ces auteurs, M. Collin dégage la contribution durable qu'ils ont apportée à la science de l'interprétation philosophique mécaniste qu'ils lui ont malheureusement superposée. Il examine également l'essai de Ribot de ne voir entre le psychisme animal et le psychisme humain que des différences de degrés.

Ceux que ne satisfait pas le mécanisme ont tendance à l'heure actuelle à se réfugier dans la théorie de la conscience-énergie. M. Pierre Jean en est le théoricien le plus systématique. Il se distingue des hylozoïstes tels que Hæckel ou Le Dantec en ce qu'il n'attribue pas le psychisme à la matière brute et ne dote pas les atomes de conscience. Mais il attribue la conscience aux végétaux, premier paradoxe, et fait de la conscience une forme d'énergie, second paradoxe.

J'ai résumé très brièvement cette quatrième partie, j'espère que le lecteur en appréciera néanmoins le puissant intérêt. On y trouve en un raccourci saisissant les principales tendances explicatives qui se disputent la pensée biologique actuelle.

La cinquième et dernière partie traite des explications philosophiques du psychisme. L'auteur rétablit d'abord la notion de finalité naturelle, puis examine brièvement le spiritualisme cartésien et expose enfin la théorie hylémorphique dans ses applications à la matière brute, aux végétaux, aux animaux, à l'homme.

Au sujet de cette dernière partie, il me paraît utile de présenter deux observations. En premier lieu les professionnels du thomisme critiqueront très probablement certaines formules. Je leur demanderai de ne pas oublier que ce livre a été écrit avant tout pour les biologistes pour la plupart desquels un philosophe spécialisé n'a pas la moin-

dre chance de se faire lire ni même d'être pris au sérieux. Cette dernière formule peut paraître exagérée, je crois que ceux qui connaissent les milieux biologiques reconnaîtront qu'elle traduit exactement la situation. Dans de pareilles conditions, un essai d'ajustage technique aurait paru tout à fait artificiel et serait resté sans action aucune sur les hommes de laboratoire. Dans l'article sur *Le transformisme et la philosophie* que j'ai donné au premier cahier de philosophie de la nature, j'ai essayé de concilier la rigueur philosophique et l'exactitude de l'information scientifique. Quel a été le résultat? Sur les hommes de science qui d'avance n'étaient pas inclinés de mon bord par des motifs extra-scientifiques je n'ai pas exercé la moindre action. J'ai recueilli des preuves typiques de l'imperméabilité des savants aux arguments philosophiques. Pratiquement, les savants seuls peuvent agir philosophiquement sur les savants.

En second lieu, la question du pluriformisme a profondément divisé les scolastiques ces dernières années. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se reporter au livre du P. Descoqs : *Essai critique sur l'hylémorphisme*. De très bons esprits se sont trouvés dans un véritable désarroi. Cela étant, pouvait-on demander à un histologiste de dirimer une controverse que beaucoup de spécialistes de la cosmologie n'abordent qu'à contre-cœur? Évidemment non. Il est clair que les choses ne peuvent en rester là et qu'il faudra entreprendre une discussion approfondie des difficultés récemment soulevées contre l'unicité stricte de la forme. J'ai eu l'occasion de lire à ce sujet un cours autographié de Jacques Maritain, je souhaite très vivement que ce cours se transforme en un livre.

Ai-je réussi à donner au lecteur une idée des richesses que contiennent les *Réflexions sur le psychisme*? Je le souhaiterais, et ce serait simple justice, car la lecture de cet ouvrage m'a fait passer des heures aussi instructives qu'agréables.

R. Dalbiez,
Agrégé de philosophie.

## *Philosophie de la paix et de la guerre*

La philosophie doit-elle parler de paix et de guerre? Si ous le demandez à un philosophe, ne doutez pas de sa ponse. Le domaine des causes premières est le sien, et omment lui interdire, par exemple, de rechercher si la uerre est « inhérente à la nature humaine » et un mal ns remède ; ou bien encore, si elle est l'œuvre de la libre olonté et un malheur qu'on puisse éviter? Un article de [. Henri Sérouya nous montre, à ce sujet, un curieux spect de la pensée de Kant (1).

Kant a pensé que la guerre est l'œuvre de la volonté es hommes et que les hommes peuvent efficacement écar- er la guerre par le moyen de règles et d'institutions qu'ils imposeront à eux-mêmes. « Admirateur fervent, écrit otre auteur, de la Révolution française, acceptant, dans ne certaine mesure, l'idée de progrès, émise surtout par ondorcet dans sa célèbre *Esquisse du progrès de l'esprit umain*, Kant formule avec pénétration, tant au point de ue juridique et social que philosophique les règles par les- uelles les nations civilisées doivent s'unir pour supprimer u guerre. »

L'idée d'une paix universelle repose ainsi sur l'idée d'o- ligation, et l'obligation, pour être efficace, doit reposer ur tout un système de garanties forçant les États à tenir eurs promesses. « Pour qu'il y ait cette garantie, la seule onstitution possible, selon Kant, est la République englo- ant toutes les nations, le grand État du genre humain us cosmopoliticum) ou *la fédération d'États libres*, fondée ur une alliance pacifique. D'après cette constitution, *cha- ue citoyen concourt par son assentiment à décider la ques- ion : Si l'on fera la guerre ou non.* » « Or, décréter la uerre, écrit Kant, n'est-ce pas, pour des citoyens,

(1) Henri Sérouya, *La paix et le projet de Kant*, Mercure de France, er septembre 1929.

décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre?... » Il faut donc croire qu'on évitera la guerre si l'on remet à tous les citoyens le soin d'en décider, moyennant un jeu convenable des institutions internationales.

Mais de ce jeu la tricherie doit être exclue. Pour qui connaît un peu les hommes, c'est un point noir dans le ciel de la paix. A ce sujet, l'on est surpris de l'optimisme de Kant. « Se réserver, dit-il, tacitement des prétentions sans les déclarer, parce qu'on est trop épuisé pour continuer la guerre; compter sur d'anciennes et obscures prétentions, qu'on pourra imaginer dans la suite, avec la mauvaise intention de les faire valoir à la première occasion favorable; une telle restriction mentale, peut, tout au plus, convenir à quelque casuiste jésuite, envisagée en elle-même, elle est au-dessus de la dignité des Souverains, comme il est au-dessous de la dignité d'un ministre de se prêter à faire des déductions de cette espèce (1). » C'est beaucoup trop de naïveté, même pour un philosophe.

Et d'autant plus que cette idéologie, prise dans la pensée kantienne, offre au pacte de paix universelle et perpétuelle une base morale bien fragile, parce que la philosophie de Kant ne peut établir solidement l'idée d'obligation, qui est elle-même le fondement pratique du droit. L'obligation, pour le philosophe de Kœnigsberg, n'a pas de fondement *a priori*, c'est-à-dire qu'elle ne descend pas d'en haut, d'un Esprit supérieur à l'esprit humain et le dominant. Dès lors il faut justifier l'obligation par ses effets et, en définitive, par son utilité sociale. M. Sérouya l'a bien vu : « En somme, dit-il, ces obligations conventionnelles sont d'ordre utilitaire et, dans un sens moderne, s'il y a succès, pragmatique. » Avec de telles moralités, l'obligation tiendra comme l'utilité. Or ce sens de l'utilité, aux heures amères des conflits violents, est bien trouble, et qui ne sait que l'opinion populaire elle-même se passionne et s'enflamme le plus vite et aisément? Un impératif

(1) Kant, *Projet de la Paix perpétuelle*, Könisgsberg.

moral sans base divine, le jugement du citoyen décidant de l'intérêt universel, c'est peu pour établir la paix perpétuelle, pour aussi parfait qu'on imagine le jeu des institutions internationales.

L'on voit, par contre, quel appui la Société des Nations peut trouver, indirectement mais bien efficacement, dans une religion capable d'établir sur l'Absolu l'idée d'obligation. C'est par où l'influence universelle du christianisme apparaît au regard du philosophe comme la meilleure garantie d'accords pacifiques qui reposent en définitive sur la conscience morale. Cela permet d'être à la fois moins optimiste et moins pessimiste que certains.

E. L.

## *La philosophie et l'État*

Le septième congrès national italien de philosophie, tenu à Rome en mai dernier, abordait plusieurs problèmes dont l'intérêt est universel. Nous y reviendrons dès que le compte-rendu complet des travaux nous sera parvenu.

Trois rapports occupèrent principalement la pensée des congressistes et furent l'objet de discussions animées, où les « néoscolastiques » de l'Université catholique de Milan eurent une grande part.

Le premier rapport, présenté par le sénateur Giovanni Gentile, avait pour objet : *la philosophie et l'État.* Bernardino Varisco développa ce thème : *la philosophie et le christianisme.* Augusto Guzzo parla de *l'enseignement de la philosophie à l'École publique.* Ces problèmes sont au cœur même de l'essentiel débat de notre civilisation moderne, qui fait effort en partie pour se libérer de la forme chrétienne de vivre, et en partie pour la retenir, s'accorder avec elle et même la renouveler en donnant à la vie spirituelle une vitalité profonde et vraiment caractéristique.

Cette note n'a qu'un but : faire remarquer l'actualité

permanente et universelle du grand débat qui passionne les esprits en Italie. « Problèmes vitaux de culture », a-t-on dit. Le pire serait de méconnaître leur importance, de s'en désintéresser — de laisser aller les choses, chez nous, de croire qu'il n'est plus possible de faire en France un grand redressement de l'esprit. Les philosophes catholiques italiens ont compris qu'ils devaient se mêler activement à ces débats, affronter la contradiction et affirmer hautement leurs doctrines.

A ce Congrès l'Université catholique de Milan présenta plusieurs communications qui montrèrent quelles directions principales suit son activité scientifique : histoire de la pensée médiévale, interprétation de la pensée moderne, synthèse de la philosophie et de la science, psychologie expérimentale. Bel exemple de labeur courageux et fécond.

# LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE

CHARLES JOURNET, Professeur à Fribourg. *Le monde païen.*

I. Infidélité, Hénothéisme, Idolâtrie.
1. La foi surnaturelle.
2. Vérités à croire.
3. L'infidélité païenne.
4. Dieu reste connu des païens.
5. Divinisation du monde.
6. Fractionnement de la divinité.
7. Formes de paganisme.

II. L'idolâtrie et la sociologie.
1. Droits de la personne et droits de la société.
2. Le choix de l'antiquité.
3. Formule catholique et formule idolâtrique.
4. Grandeurs et vices de la sociolâtrie.

E. CARTON DE WIART, Professeur à Malines. *La philosophie de la politique.*

En marge du livre récent de M. Leclercq, professeur à la Faculté de philosophie de l'Institut Saint-Louis, à Bruxelles.

A. FAIDHERBE. *Doctrine et réalisations socialistes.*

Que penser du livre-manifeste que l'ancien ministre belge, Jules Destrée, adresse aux intellectuels?... et des réalisations socialistes de la ville de Vienne?

J. MADAULE. *La vie féminine au Mzab.*

Note sur l'intéressante enquête de Mlle Goichon au Maroc.

# Le monde païen

*Leur cœur inintelligent s'est obscurci...* (Rom., I, 21.)

*La domination des ténèbres...* (Col., I, 13.)

Nous essaierons d'abord de déterminer ce qu'était l'*infidélité païenne* qui voulut mettre, à la base de la vie, le principe idolâtrique de la confusion du divin et du fini.

Puis, à propos de l'*ordre social* qui est, dans le monde antique, l'œuvre par excellence de la civilisation, nous verrons dans quel sens l'idolâtrie inclinait les activités humaines.

On nous permettra, pour illustrer ces considérations, d'emprunter à Fustel de Coulanges l'exemple d'une économie puis d'une politique fondées sur le principe de l'idolâtrie par une des races les plus favorisées, la race aryenne.

En guise de conclusion, nous rappellerons quelques vues générales sur les puissances malfaisantes qui présidèrent à la formation et à la conservation du monde païen, pris comme tel.

## I. — Infidélité, hénothéisme, idolatrie

### 1. *La foi surnaturelle*

« Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, car pour s'approcher de Dieu il faut croire tout d'abord qu'il existe

t qu'il récompense ceux qui le cherchent » (Hébr., XI, 6).

Comme le prouve le contexte et tout l'enseignement éo-testamentaire, la foi dont il s'agit dans ce passage 'est pas la simple croyance *naturelle* en ce que la raison ous montre de Dieu auteur et providence de l'univers. 'est la foi *surnaturelle*, don nouveau fait au chrétien dans : baptême mais offert aussi à tout homme dès l'instant ù s'éveille sa conscience, en un Dieu auquel il faut attriuer une magnificence si mystérieuse que la révélation de ı sainte Trinité, suffisamment proposée, ne scandalisera lus, et une providence si étonnante que la révélation de Incarnation rédemptrice avec les mystères qui l'accomagnent et la prolongent, exactement entendue, ne sera as, elle non plus, refusée (1). En sorte qu'on ne pourra mais ni plaire à Dieu, ni approcher Dieu, si l'on est ıcapable de dire, dans le fond de son cœur et sans l'omre d'une restriction, l'adoration de saint Paul : « O abîme e la richesse et de la sagesse et de la science de Dieu ! ombien insondables ses jugements, et impénétrables ses oies ! Car qui a connu la pensée du Seigneur ? ou qui a

(1) « Tous les articles de foi, dit saint Thomas, sont implicite-ent contenus dans ces deux vérités suprêmes que Dieu existe et u'il a souci du salut des hommes, selon le mot de l'*Épître aux 'ébreux* : « Pour s'approcher de Dieu il faut croire tout d'abord qu'il *xiste* et qu'il *récompense* ceux qui le cherchent. » En croyant en effet *xistence* de Dieu, on accepte implicitement tout ce qui est éter-ellement en Dieu et qui sera notre béatitude. En croyant sa *provi-ence*, on accepte implicitement tous ses décrets sur le salut du onde... par exemple l'Incarnation et la Passion du Christ. » IIª IIªᵉ, 1. 1, a. 7.

Saint Thomas dit plus loin : « Croire implicitement la divine ovidence, c'est croire que Dieu secourt les hommes par des voies ıe choisit son bon plaisir : *Habuerunt... fidem implicitam in divina ovidentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum odos sibi placitos.* » IIª IIªᵉ, q. 2, a. 7, ad 3.

été son conseiller? Ou qui lui a donné le premier, pou qu'il ait à recevoir en retour? Parce que c'est de lui, par lui, et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloi dans tous les siècles. Amen. » (Rom., XI, 33-36.)

## 2. *Vérités à croire*

Les deux vérités surnaturelles de l'existence et de l providence divine, dans lesquelles sont enveloppés tou les dogmes, sont, en même temps que la grâce intérieur de la foi, proposées à tous les hommes au début déjà de l vie morale. « Il appartient à la divine Providence, di saint Thomas, de pourvoir chacun des moyens de salut pourvu qu'il n'y mette pas obstacle. Si donc un homm élevé dans les forêts et parmi les loups se laisse guide par sa raison naturelle dans l'amour du bien et la fuite d mal, il faut tenir comme chose très certaine que Dieu lu révélerait par voie d'inspiration intérieure ce qu'il es nécessaire de croire, ou qu'il lui enverrait un prédicateur comme il envoya Pierre à Corneille, *Actes des Apôtres* ch. X (1). » C'était la doctrine de saint Paul écrivant que Dieu notre Sauveur « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4) et que pour les païens, puisqu'ils n'ont pas reçu la Loi, leur seule conscience les accuse et les défend, comme il paraîtra « au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes » (Rom., II, 16). Ce sera la doctrine de Pie IX au moment même où, dans son encyclique *Quanto conficiamur moerore* (2), il rappellera contre l'indifférentisme qu'hors de l'Église catholique il n'y a pas de salut : « C'est une chose bien connue, que

(1) *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.
(2) 10 août 1863. Cf. *Denz.*, n° 1677.

les hommes qui, sans que ce soit leur faute, ignorent notre très sainte religion, s'ils observent avec soin la loi naturelle dont les préceptes sont gravés par Dieu dans tous les cœurs, s'ils sont prêts à obéir à Dieu, s'ils mènent une vie droite et honnête, peuvent, *avec le secours de la lumière et de la grâce divines*, parvenir à la vie éternelle ; car Dieu, qui voit à découvert, scrute et pénètre les desseins, les intentions, les pensées, les dispositions de tous les hommes, et dont la bonté et la clémence sont infinies, ne souffrira jamais que personne soit puni des supplices éternels qu'il ne l'ait mérité par sa faute volontaire. »

Il faut donc tenir que, si confusément que ce fût, la révélation surnaturelle a été présentée à chaque païen *particulier*. Mais c'est le péché général du *monde* païen de l'avoir refusée. Extérieurement et publiquement il s'est placé sous le signe, sous le « soleil » de l'infidélité : voilà son vice suprême. Mais n'ayant professé ni la loi écrite, ni la loi nouvelle, il n'a pas eu à les renier : voilà pour sa décharge.

### 3. *L'infidélité païenne*

Il est impossible aux hommes de refuser l'ordre surnaturel que Dieu leur propose sans désorganiser secrètement et profondément leurs énergies naturelles (1). Quand on

(1) « Le péché souille l'âme, *corrompt notre nature*, nous oblige au châtiment. Il souille l'âme : la beauté de la grâce est détruite par la hideur du péché. *Il corrompt notre nature : la volonté de l'homme n'étant plus soumise à Dieu, toute la nature de l'homme pécheur reste dans le désordre.* Il nous oblige au châtiment : l'homme qui pèche mortellement mérite la damnation éternelle. » (Ia IIae, qu. 109, a. 7.) — Ailleurs, saint Thomas explique que, par le péché, notre nature est corrompue non pas *essentiellement* et dans sa *source*, comme le diront la Réforme et le Jansénisme, mais *accidentellement* et dans la *tendance* qui la porte au bien. Cette tendance peut indéfiniment diminuer sans jamais disparaître. Ia IIae, q. 85, a. 1 et 2.

dresse contre Dieu auteur de la grâce les forces prêtées par Dieu auteur de la nature, on les trouble aussitôt, on les désoriente, on les dévoie.

Aussi la connaissance d'un Dieu créateur, que la raison pouvait par ses propres forces acquérir et conserver, et qui fut même peut-être facilitée, soutenue, protégée par la transmission d'une révélation primitive, s'est-elle cependant atténuée dans le monde de l'infidélité païenne.

« Depuis la création du monde, ce qui est invisible de Dieu se découvre à la réflexion par ses œuvres, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité » (Rom., I, 20). Ce Dieu en qui, disait saint Paul aux Athéniens, nous avons « la vie, le mouvement et l'être » (Actes, XVII, 28), est à la fois merveilleusement présent au monde et essentiellement distinct du monde : merveilleusement présent au monde, puisque aucun être ne subsiste, aucun changement ne se fait que par son actuelle influence ; essentiellement distinct du monde, comme l'immuable l'est du changeant, l'absolu du relatif, l'infini du fini. Il est transcendant au monde et immanent au monde, souverainement distinct du monde et souverainement uni au monde. Voilà ce que devrait dire la raison, mais c'est un haut mystère, et l'on pouvait craindre que le vertige la saisît.

### 4. *Dieu reste connu des païens*

C'est bien ce qu'il advint. Le monde païen a connu sans doute l'existence d'un pouvoir divin, tout-puissant, omniprésent, secourable, juste, distinct du monde et présidant, comme l'expliquent les cosmogonies, à l'élaboration du monde. Cette idée qu'on a nommée l'hénothéisme est au fond de toutes les religions païennes. « L'hénothéisme a son fondement dans l'*identité positive* que l'on reconnaît être à la base de toutes les divinités de la

ture, identité qui permet d'honorer, dans la personne chaque dieu, principalement dans celle de chacun des incipaux dieux admis dès l'origine, la *divinité* au sens solu, le *divin*, Dieu. » Ainsi parle de Hartmann. En ant ces mots dans son livre sur *L'irréligion de l'ave-* (1), Guyau objecte que « jamais les peuples n'ont mmencé à penser par abstractions ». Mais on répond à ıyau que ce sentiment germe naturellement dans l'âme igieuse, que l'histoire nous le montre partout pré- ıt (2), qu'il est seul capable d'expliquer comment les ›rts, ou les « esprits » animant la nature, ont pu parve- aux honneurs divins, qu'il est bien antérieur aux spé- lations d'allure savante, qu'en dépit de la mythologie, i souvent rabaisse et déshonore la divinité, non seule- ›nt il n'a jamais manqué à la Grèce, mais qu' « il a éclaté ez elle spontanément avant la naissance de toute philo- ›hie (3) », qu'on le rencontre dans les peuples les plus ›ssiers, que rien enfin n'empêche de conclure qu'il est ssi vieux que l'humanité (4).

Les Pères de l'Église, d'ailleurs, « avaient parfaitement ıstaté cet état d'âme chez les païens, quoiqu'ils fussent linairement plus préoccupés de railler leurs cultes ido- riques que de rendre justice à ce qui leur restait de ité (5) ». Tertullien disait à l'âme humaine : « C'est le

1) p. 17.

2) « Les attributs divers d'un même dieu finissent par être éri- en dieux indépendants. » Gaston Boissier, *La religion romaine*, 4, t. I, p. 7 — Une démarche semblable sera partout reconnais- le.

3) Decharme, d'après Lagrange, *Etudes sur les religions sémiti- s*, p. 22.

4) Cf. toute la discussion du P. Lagrange sur « Les origines de eligion », *ouvrage cité*, p. 2-28.

5) *Ibid.*, p. 21.

Dieu unique que tu confesses, et lui seul que tu nomm lorsque parlant parfois des dieux tu sembles leur confér un pouvoir emprunté et étranger (1). » Saint August écrivait semblablement : « Même avant de croire Christ, les païens n'ont pu ignorer totalement le nom Celui qui est le Dieu de l'univers ; car le prestige de vraie divinité est tel, qu'elle ne peut demeurer totaleme et pleinement cachée à une créature raisonnable usant sa raison (2). » Bossuet résumera avec force la pens traditionnelle dans une phrase de sa lettre à M. Brisacier « C'est ignorer les principes de la théologie, que de n pas vouloir entendre que l'idolâtrie adorait tout, et le vr Dieu comme les autres (3) », et dans la *Politique tirée d l'Écriture sainte* où il marque que lorsque saint Pa (Actes, XVII, 30) reproche « aux Athéniens les temp d'ignorance, où l'on vivait sans connaissance de Die c'est seulement pour leur dire qu'ils n'avaient de Die que des connaissances confuses et pleines d'erreur ; quoi que au reste ils ne fussent pas tout à fait destitués de l connaissance de Dieu, puisque même ils l'adoraient quoiqu inconnu, et qu'ils lui rendissent dans leur ignorance quel que sorte de culte. » Bossuet ajoute que « de semblable idées de la divinité se trouvent dans toute la terre de tout antiquité (4) ».

(1) *De testimonio animae*, c. 2.
(2) *In Joan.*, tract. 106, n° 4.
(3) Édition de Bar-le Duc, lettre 201.
(4) Livre VII, art. 2, 1re proposit. — On voit par là comment i faut entendre le mot fameux du *Discours sur l'histoire universell* (l. II, chap. 3). « Tout était Dieu, excepté Dieu même ; et le monde que Dieu avait fait pour manifester sa puissance, semblait être devenu un temple d'idoles. »

## 5. *Divinisation du monde*

L'omnipotence et l'omniprésence du divin, connues ns le paganisme, y était néanmoins fortement obscur- es. On croyait vaguement que le divin, en faisant et en ouvernant le monde, y laissait de sa substance.

Ainsi paraît tout l'égarement des païens. Après le péché l'infidélité, par lequel ils repoussaient la révélation sur- turelle à eux obscurément proposée, leur seconde faute t d'altérer en eux l'idée du Créateur. En considérant les oses changeantes et fragiles, ils auraient pu venir à une nnaissance exacte et pure de l'Être immuable et tout- issant. Ils n'ont pas su. Ils se sont contentés d'une con- issance du divin où étaient mêlés l'immuable et le chan- ant, la toute-puissance et la fragilité, l'éternel et le tem- rel. Ils ont donc « connu Dieu », dira saint Paul, mais sont inexcusables de l'avoir connu d'une manière si nébreuse, et dès lors le culte intérieur et extérieur 'ils lui rendaient ne pouvait-il être que vicié (1).

(1) « Ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire qui était due, ni l'action de grâces, mais ils se sont amusés de vai- s pensées, et leur cœur inintelligent s'est obscurci ; se disant sages, sont devenus insensés, et ils ont échangé la gloire du Dieu mortel pour des images représentant un homme mortel, des eaux, des quadrupèdes et des reptiles. » (Rom., 1, 21-23).

Cette connaissance de Dieu, observe, dans son *Commentaire sur pître aux Romains*, le P. Lagrange, il n'est pas nécessaire de la arder comme très explicite. « Paul jusqu'ici a seulement prouvé e les païens auraient pu bien voir ; ils ont vu assez pour que l'i- orance qu'il va leur reprocher ne puisse leur servir d'excuse. Il ne r attribue pas d'avoir refusé à Dieu connu le culte intérieur et érieur qu'ils savaient lui devoir ; comme saint Thomas l'a vu s justement, la première faute des Gentils est déjà une faute d'i- orance..., *quia virtuti ejus et scientiae terminum imposuerunt* » 25).

Quoique le culte de l'image fût partout pratiqué dans le monde

Transcendance divine et immanence divine sont deu notions correspondantes. Elles s'épurent ou se corrompe simultanément. Une notion plus anthropomorphique de grandeur divine est toujours accompagnée d'une notio plus anthropomorphique de la présence divine. Alors Dic et le monde, au lieu d'être à la fois *distingués et uni* commencent à être *confondus*. Cette identification obscur de l'Être parfait avec le monde imparfait, qui devien comme une portion de la divinité, *aliquid divinitatis*, c'est au sens large que donne à ce mot saint Thomas (1), l'idô lâtrie.

Nous avons dit que le principe suprême du paganism était une *infidélité* particulière, différente de celles d judaïsme ou de l'hérésie. La conséquence, la manifestatio visible, la profession extérieure de cette infidélité étai dans le monde antique, l'*idolâtrie*. Comme la foi se tra duit dans la vertu de religion et la pureté du culte exté rieur, l'infidélité païenne s'est traduite dans l'idolâtrie c'est-à-dire dans la forme de superstition qui rend u culte aux créatures (2).

### 6. *Fractionnement de la divinité*

Confondre Dieu et l'univers, cela conduit à applique à Dieu les lois de l'univers.

Or, la première loi de l'univers, c'est la multiplicit

païen, avec des exigences très strictes, il faut concéder que le crim de l'idolâtrie « est moins d'avoir fait des images que de s'être repr senté la divinité comme semblable aux êtres créés et corruptibles, de l'avoir adorée, après l'avoir fractionnée, sous ces formes qui vo laient ses véritables attributs » (p. 27).

(1) IIa IIae, qu. 94, a. 1. — Cf. ad 4 : « Impositum est hoc nome *idololatria*, ad significandum quemcumque cultum creaturae, etiam sine imaginibus fieret. »

(2) IIa IIae, qu. 92, a. 2.

e principe de substance qui, sous la mobilité et la diver-
té des phénomènes, fait discerner des points stables, des
ntres d'unification, des substances telles que cette per-
nne, cet animal, cette plante, est un principe trop pri-
ordial pour que l'homme commence tout de suite par le
ntester. L'univers lui apparaît d'abord comme composé
substances distinctes, et s'il les divinise, il tombera dans
*polythéisme*. C'est la première phase de l'idolâtrie.

Ce ne sera qu'ensuite, faute d'avoir su débrouiller les
oblèmes de métaphysique concernant l'Être incréé qui
iste par soi, et l'être créé qui tient d'un autre son exis-
nce, cet être créé étant ou bien substance modifiée ou
en accident modificateur —, que l'homme en pourra
enir à considérer l'univers comme une seule substance,
mme un vaste organisme dont Dieu serait l'âme. Ce
ra le *panthéisme*, second aspect de l'idolâtrie, qui s'est
veloppé dans les classes cultivées, aux derniers âges de
civilisation antique.

### 7. *Formes de polythéisme*

La divinité, étant d'abord immergée dans la diversité
anifeste des choses, commencera donc par se fragmenter.

On l'attribuera à des êtres supérieurs à l'homme, dont
dépend et qu'il honore : voilà le polythéisme, sous sa
rme naturiste s'il s'adresse aux forces de la nature qui,
gissant d'une manière inattendue, extraordinaire, comme
foudre, semblent animées par quelque esprit ; sous sa
rme anthropomorphique soit lorsqu'il en vient à se figu-
r ces forces comme des êtres qui nous sont pareils soit
rsqu'il pratique le culte des ancêtres.

On l'attribuera en outre, dans une certaine mesure, à
es êtres qu'on prétendra s'asservir, par exemple à cer-

taines catégories d'esprits, parfois même aux âmes des morts (1).

On l'attribuera aux sociétés, avec lesquelles elle sera tellement confondue, que le fractionnement des groupes sociaux engendrera la multiplication des dieux (2). La signification de ce dernier fait est immense. Il nous révèle

(1) Ce n'est plus alors la *religion*, mais la *magie*, avec le polydémonisme et le spiritisme.

Du seul point de vue de l'observation, il y a entre la magie et la religion une différence fondamentale, « et nous nous refusons de confondre deux institutions aussi radicalement distinctes pour la seule raison que les limites sont parfois mal tracées et qu'elles ont été franchies. Loin de dépendre des esprits, la magie prétend les contraindre; dès lors, ou bien elle reconnaît le pouvoir supérieur des esprits, et s'attaque à de véritables dieux et sa prétention est insensée, ou bien elle ne traite qu'avec des pouvoirs occultes, inférieurs en puissance et en bonté. Elle a une petite idée des forces surnaturelles, tandis que la religion a du divin une grande idée. Ce n'est en apparence qu'une question de plus ou de moins, ce qui explique que les limites sont flottantes; c'est une question de sens moral et religieux, et c'est pourquoi il y a un abîme entre la magie et la religion.

« Or, qui oserait affirmer que l'homme a commencé par avoir une petite idée des forces surnaturelles? que, dépourvu de presque tous les moyens de lutter contre les énergies mystérieuses de la nature, sa première idée a été de les asservir? qu'il a eu recours à la recette magique avant d'épancher son cœur dans la prière? Il est certain en tout cas que nulle part une grande religion n'a évolué de la magie, tandis que les exemples ne sont pas rares de superstitions grossières, plus ou moins entachées de magie, qui se sont étendues, plantes parasites, sur les religions les plus spirituelles. » J.-M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 27.

C'est un mouvement de descente, attribuant une portion de la divinité aux créatures, qui donne naissance à la religion polythéiste, et même à la magie polydémoniste et spirite.

(2) « Chacun veut avoir son dieu... Après que les tribus sémites eurent ainsi partagé leur El en plusieurs dieux différents, la scission fut irréparable. » J.-M. Lagrange, *ibid.*, p. 25.

la manière dont le paganisme concevait les rapports de la personne privée et des sociétés naturelles, comme la cité et la famille ; il nous livre la clef de toute la politique et de toute l'économie du monde antique.

## II. — L'IDOLATRIE ET LA SOCIOLOGIE

### 1. *Droits de la personne et droits de la société*

Quels devraient être, suivant les données d'une exacte philosophie, les rapports mutuels de la *personne privée* et de la *société naturelle*, famille ou cité ?

Ils se déduisent de la nature humaine, et le paradoxe apparent qu'ils représentent a ses causes en elle.

C'est la loi de tous les êtres d'agir pour une fin, pour un bien qui les complète, les enrichit, et les fait ainsi participer, chacun selon son rang et sa capacité, à la plénitude divine. En ce sens on peut dire que l'univers, émané de Dieu, fait constamment retour à Dieu.

Pour l'homme, il possède une âme spirituelle ; seul, parmi tous les êtres visibles, il peut avoir l'intelligence et le conscient désir du souverain Bien ; aussi, tandis que les autres êtres ne vont à leur fin qu'entraînés par le courant de l'activité cosmique, il peut émerger de ce fleuve et se tourner directement vers Dieu. Il est indépendant du mouvement de l'univers. Il ressemble à l'ange. Le libéralisme abuse de cette ressemblance.

Mais voici où l'homme diffère de l'ange. Sa nature se multiplie, elle se réalise en d'innombrables individus. Si donc on regarde à la nature spirituelle de l'homme, on la voit indépendante de l'univers et ordonnée directement à Dieu ; mais si on regarde aux individus où elle existe, on les voit dans la nécessité de s'ordonner les uns aux autres, de faire société — d'abord pour la propagation de la vie,

et voilà la société familiale, ensuite pour le perfectionnement de la vie, et voilà la société civile. La loi qui pousse les individus à s'organiser entre eux dans la société familiale puis civile, est une loi naturelle. En s'y conformant ils peuvent donc faire retour à Dieu ; non plus immédiatement, il est vrai, mais médiatement ; non plus en suivant une route pareille à celle des anges, mais en suivant une route pareille à celle des natures matérielles. Par là les hommes ressemblent aux animaux. Le communisme abuse de cette ressemblance.

Ainsi donc, l'homme qui n'est ni bête, ni ange, mais animal raisonnable, du fait que sa nature, composée mais substantiellement une, est semblable soit à celle des êtres matériels puisqu'elle se réalise dans une multitude d'individus, soit à celle des anges puisqu'elle dépasse l'univers sensible, découvre en lui les raisons d'une double loi : en tant que participant à la matière, à la multiplicité, au nombre, c'est-à-dire en tant qu'*individu*, il devient partie composante de ce tout que forme la société familiale ou civile et, étant immédiatement ordonné à la société, il est médiatement ordonné à Dieu ; en tant que participant à la spiritualité, à l'indépendance, à l'autonomie, c'est-à-dire en tant que *personne*, il forme lui-même un tout immédiatement ordonné à Dieu, et auquel la société elle-même est ordonnée (1).

(1) « Selon les principes de saint Thomas, c'est parce qu'il est d'abord un *individu* dans l'espèce que l'homme, ayant besoin du secours de ses semblables pour parfaire son activité spécifique (civilisation) est ensuite un *individu* dans la cité, une partie du corps social. Et à ce titre il est ordonné au bien de la cité comme au bien du tout, au bien commun, qui est *plus divin* comme tel. Mais s'il s'agit de la destinée qui lui convient comme *personne*, le rapport est inverse, et c'est la cité humaine qui est ordonnée à cette destinée. Car toute personne humaine est ordonnée directement, comme à son bien final propre, à Dieu, Fin ultime et « Bien com-

*L'individu est pour la société*, comme la partie est pour le tout, la main pour le corps ; mais *la société est pour la personne*, comme le tout de l'ordre inférieur est pour le tout de l'ordre supérieur, la vie périssable pour la vie impérissable (1).

mun séparé » de l'univers tout entier, et ne doit à ce titre, selon l'ordre de la charité, rien préférer à soi-même que Dieu...

« Nous ne disons pas que la personne elle-même, le sujet responsable de ses actes et capable de vertu, n'est pas partie de la cité ! Ce serait une absurdité !... Nous disons que la *personne singulière* elle-même peut être prise soit sous l'*aspect formel d'individu* partie de la cité, soit sous l'*aspect formel de personne* destinée à Dieu : au premier titre son bien propre est référé au bien de la communauté, au second titre c'est ce bien commun temporel qui est référé à ses intérêts spirituels et éternels...

« Chaque *personne individuelle*, prise comme *individu* partie de la cité, est pour la cité, et doit au besoin sacrifier sa vie pour elle. Mais prise comme *personne* destinée à Dieu, la cité est pour elle, j'entends pour l'accession à la vie morale et spirituelle et aux biens divins, qui est la fin même de la personnalité ; et la cité n'a vraiment son bien commun que moyennant cet ordre. » Jacques Maritain, *Notes sur Luther*, dans *Nova et Vetera*, 1928, pp. 405 à 408, où sont discutés avec pénétration les textes de saint Thomas sur ce sujet, et où sont corrigées quelques confusions faites par le regretté P. Schwalm.

(1) Cette loi, qui régit les *rapports de la personne privée et de la société naturelle*, s'applique aux deux espèces de la société naturelle, la *famille* et la *cité*. Elle fonde par conséquent toute l'*économie* et toute la *politique*.

Ajoutons que, pour déterminer *les rapports de la famille elle-même et de la cité*, on dirait proportionnellement que la famille, société restreinte, est dans la cité, société générale, comme la partie dans le tout, et qu'elle lui est, sous cet aspect, subordonnée ; mais que, sous un autre aspect, la famille qui pourvoit aux biens humains primordiaux, prime la cité qui ne pourvoit qu'aux biens humains secondaires. Pour sauver l'ordre de la cité on demande au père de famille de mourir à la guerre ; mais tout l'ordre de la cité est de bien servir l'institution familiale, et à travers elle la personne humaine.

La société est donc sujette de ses sujets. Elle peut leur demander beaucoup, l'impôt de l'or et l'impôt du sang, au nom même de Dieu ; mais elle doit se mettre tout entière au service des valeurs éternelles qui sont en eux. Elle a le droit de les réclamer pour elle, mais afin de les mieux restituer à leur destinée divine et de les pousser vers plus haut qu'elle. Elle est donc pure fin sous un aspect, et pur moyen sous un autre aspect. Sa tâche certes est difficile. Il y aura bien des chances pour que l'un des deux termes en présence, l'homme ou la société, soit sacrifié et que, du même coup, la loi qui les doit unir soit brisée et pervertie. On sait qu'aujourd'hui le libéralisme choisit pour l'homme et le communisme pour la société, et que l'un et l'autre, par des moyens parfois contraires, saccagent du même coup l'homme et la société.

### 2. *Le choix de l'antiquité*

Le monde antique avait divinisé la société. Il avait choisi pour elle contre l'homme. Et cependant, il n'est pas semblable à notre communisme.

Le communisme, comme système qui détruit intentionnellement la famille et qui nie la divinité, était ignoré de l'antiquité. Il est l'antithèse du libéralisme. Il ne pouvait venir que lorsqu'auraient été niés, au nom de la personne humaine, de la liberté, de l'égalité et de la conscience, les pouvoirs les mieux établis, les liens sociaux les plus profonds. A son tour, le libéralisme, sous sa forme moderne, présuppose le christianisme dont il corrompt les enseignements sur la personne humaine, la liberté, l'égalité, la conscience. Le communisme et le libéralisme sont les deux formes contraires d'une même erreur initiale, et ni l'un ni l'autre n'eussent été possibles sans la grande hérésie qui commença dès avant la Réforme et qui triompha par elle.

Or, ce n'est point l'hérésie qui gouverna le monde antique. C'est une autre sorte d'infidélité, qui se manifesta dans l'idolâtrie, et qui le porta non pas à déchirer, à *séparer*, mais à identifier, à *confondre*, ce qui devait être à la fois *uni et distingué*.

Toute la sociologie antique (économie et politique) est fondée sur l'idolâtrie. Elle est littéralement monstrueuse. Elle mérite à la fois des éloges et des mépris. Des éloges, puisque c'est un haut principe, principe du respect de la divinité, qui l'inspire et qui fait sa puissance. Des mépris, puisque ce même principe, étant corrompu et confondant le Créateur et la créature, induit à conférer les caractères de la divinité, de l'absolu, de l'universalité à des institutions essentiellement humaines, variables et particulières.

C'est le livre de Fustel de Coulanges qui révèle le mieux comment l'idolâtrie a pu faire à la fois la grandeur et l'odieux de la cité antique (1). Mais, avant d'en rappeler les principales conclusions, il convient de dissiper pleinement une étrange méprise.

(1) Bossuet, qui a vu ce sujet, n'a fait que l'effleurer dans sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte* : « Quoiqu'il soit vrai que les fausses religions, en ce qu'elles ont de bon et de vrai, qui est qu'il faut reconnaître quelque divinité à laquelle les choses humaines sont soumises, puissent suffire absolument à la constitution des Etats, elles laissent néanmoins toujours, dans le fond des consciences, une incertitude et un doute qui ne permet pas d'établir une parfaite solidité... Il faut donc chercher le fondement solide des Etats dans la vérité, qui est la mère de la paix : et la vérité ne se trouve que dans la véritable religion » (livre VII, art. 2, propos. 4). C'est peu de chose. Et encore, ce peu, Bossuet l'omet-il dans la troisième partie de son *Discours sur l'histoire universelle*, où l'on regrettera toujours qu'il ait voulu faire œuvre de pédagogue plutôt que de pur théologien de l'histoire.

Pour saint Augustin, dans les cinq premiers livre de la *Cité de Dieu*, il prouve que ce n'est pas aux dieux païens qu'il faut rapporter l'actuelle infortune de Rome, envahie par les Barbares, ni son

### 3. *Formule catholique et formule idolâtrique*

Chacun sait, au moins en gros, que l'idolâtrie est la divinisation de la créature. Mais, soit faute de pénétration soit

ancienne prospérité temporelle. Le vrai Dieu réserve les biens éternels à ses élus; quant aux biens temporels, il peut les donner aux méchants, en récompense de ce qu'ils ont conservé de vertu dans leurs égarements.

Mais saint Augustin n'entreprend pas de démêler comment ce qu'il y a de juste et d'erroné dans le sentiment religieux des païens fut la cause de la grandeur et de la décadence de leurs cités. Après le *Discours* de Bossuet, après la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* plus encore, où Montesquieu, jugeant de la religion romaine aux lumières du XVIII[e] siècle et sur le temps de Cicéron, ne sut voir en elle qu'un instrument politique propre à duper le peuple, ce travail restait à faire, et Fustel de Coulanges a montré, à propos des Grecs et des Romains, comment il pouvait être conduit.

Du moins saint Augustin a marqué avec force, en d'autres écrits, comment le christianisme favorise l'éclosion d'une saine organisation du monde. « Ceux qui disent que la doctrine du Christ est contraire à la République, qu'ils nous donnent donc une armée composée de soldats comparables à ceux que réclame la doctrine du Christ; qu'ils nous donnent des citoyens, des maris et des femmes, des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs, des chefs et des juges, des contribuables et des collecteurs d'impôts comparables à ceux que réclame la doctrine du Christ. Alors, qu'ils osent dire qu'elle est contraire à la République. Mais plutôt qu'ils n'hésitent pas à reconnaître que lorsqu'elle est obéie, elle est le grand salut de la République, *magnam si obtemperetur salutem esse reipublicae.* » Epistola ad Marcellinum CXXXVIII, n° 15.

Léon XIII a cité ce texte, d'autres encore, de saint Augustin et des Pères, et il a rappelé que la générale bienfaisance de l'Eglise peut être comme un signe de sa mission divine : « Immortelle institution du Dieu des condescendances, l'Eglise, bien qu'en soi de sa nature elle concerne le salut des âmes et la félicité céleste, est pourtant dans le domaine des choses périssables, la source d'avantages si précieux, qu'elle n'en pourrait procurer de plus grands ni de plus nombreux quand elle n'aurait été destinée qu'à promouvoir la pros-

désir de polémique, des hommes réputés accréditent de nos jours, en ce sujet, les plus étonnantes erreurs. Ils en viennent à accuser le catholicisme lui-même d'idolâtrie et à l'égaler au paganisme, parce qu'il tient que le pouvoir politique vient de Dieu, que l'Église plus encore est divine, que le Verbe fait chair est adorable.

Il y a bien des manières dont les choses peuvent être crues divines. Mais, si l'on ne tient pas à tout brouiller, il importe d'abord d'en retenir deux qui s'opposent comme le jour et la nuit.

On peut croire qu'une chose, une substance, est divine, parce que, ayant un être emprunté, elle sera infiniment distante sans doute, mais encore ineffablement rapprochée de Dieu : distante, car le Créateur est transcendant à sa créature, et essentiellement *distinct* d'elle ; rapprochée, car le Créateur est immanent à sa créature, et tout *présent* en elle.

Mais on pourra croire aussi qu'une chose, une substance, est divine, parce qu'on la *confondra* avec la divinité, dont elle serait une parcelle, une partie composante, comme son corps et sa dilatation.

Il est donc clair qu'il y a deux doctrines sur le rapport du monde à la divinité. La première maintient à la fois tout le mystère de la transcendance et de l'immanence, de l'omnipotence et de l'omniprésence divines ; cette doctrine est très haute, elle relève de la pure intelligence spéculative. La seconde, en face du mystère, est comme prise de vertige ; elle atténue peu à peu l'élévation de Dieu et la

périté temporelle. » (Encyclique *Immortale*, 1er nov. 1885). La vraie religion, en effet, connaîtra bien l'homme ; quand elle sera aimée et obéie, elle fera naître autour d'elle, par surcroît, les civilisations non pas toujours les plus confortables, mais, ce qui est mieux, les plus spirituelles, les plus pures, les plus transparentes.

bassesse de la créature ; elle cherche, entre l'une et l'autre, une sorte de moyenne quantitative ; elle est éclectique et mesquine, elle cède à la fascination des images.

L'idolâtrie avait opté pour la seconde doctrine. Le christianisme a opté pour la première. Saint Paul annonce aux Athéniens un Dieu qui « a fait le monde et tout ce qu'il renferme », qui, « étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme » ; et pourtant ce Dieu « n'est pas loin de chacun de nous ; en lui-même nous vivons, nous nous mouvons, nous subsistons » (Actes, XVII, 24 et 28).

Ces deux doctrines se heurteront éternellement au cours des âges. Sans doute l'hégémonie des civilisations ne nous semble plus pouvoir désormais faire retour à l'idolâtrie — la formule chrétienne étant *union et distinction*, et la formule anti-chrétienne suprême étant, aujourd'hui, non plus *confusion*, mais *séparation*. Néanmoins l'idolâtrie demeurera éternellement, sous ses diverses formes, tant grossières que subtiles, une tentation et un péché.

La différence de la doctrine chrétienne et de la doctrine païenne est éclatante. On n'a pas besoin d'être théologien, il suffit d'être historien pour la reconnaître. Avec le christianisme, dit Fustel de Coulanges, « le divin fut décidément placé en dehors de la nature visible et au-dessus d'elle... Le christianisme changea la nature et la forme de l'adoration : l'homme ne donna plus à Dieu l'aliment et le breuvage, la prière ne fut plus une formule d'incantation ; elle fut un acte de foi et une humble demande. L'âme fut dans une autre relation avec la divinité... (1) » Aussi est-il surprenant de voir Gaston Boissier rapprocher des textes d'Horace et de Tertullien, de Pline et de Bossuet, pour dénoncer, au sein du monde chrétien, une sorte

(1) *La cité antique*, p. 458.

de persistance des apothéoses (1). La *Politique tirée de l'Écriture sainte* a comparé, certes, le pouvoir du roi sur la cité et le pouvoir de Dieu sur l'univers ; elle a même emprunté le langage du peuple jalousement monothéiste pour oser déclarer que les chefs et les juges sont « des dieux et des fils du Très-Haut ». Mais pour découvrir dans ces comparaisons et dans ces expressions une survivance du paganisme, il faut lutter contre toute la lumière d'un ouvrage établissant que « le prince n'est pas né pour lui-même mais pour le public », qu'il doit se rendre « accessible et familier » ; qu'il ne doit pas se croire, comme on dit, « d'un autre métal » que ses sujets, mais se mettre à leur place, afin d'être ce qu'il voudrait qu'ils lui fussent s'ils étaient princes à leur tour (2). Et, sans doute, nous étions en train de le dire, l'idolâtrie a dans le cœur de l'homme des racines toujours vivaces. Dans le temps même où le *christianisme* la condamne, les *chrétiens* y peuvent succomber. Il est vain toutefois de la rechercher dans l'enseignement d'un Bossuet. Et à supposer qu'à Naples il ne soit pas rare de voir « deux facchini se quereller et se battre à coups de couteau pour les mérites de leurs deux madones », il faudra dire, de ces mœurs, ce qu'en dit aussitôt Fustel de Coulanges : « Ce sont là des exceptions aujourd'hui, et on ne les rencontre que chez de certains peuples et dans de certaines classes. C'était la règle chez les anciens (3). » Saint Paul, on le sait, avait écrit : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu ; et celles qui existent sont établies par Dieu ; de sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu »

(1) *La religion romaine*, t. I, p. 205.
(2) Livre III, art. 3, propos. 2.
(3) *La cité antique*, p. 173.

(Rom., XIII, 1-2). Au passage de son livre que nous critiquons, Gaston Boissier s'est exprimé différemment : « On peut donc dire que les sociétés qui professent que le pouvoir émane de Dieu et que l'autorité est divine arrivent souvent à placer ceux qui en sont revêtus au-dessus de l'humanité et sont sur la pente de l'adoration monarchique. On n'échappe tout à fait à ce danger que lorsqu'on ne voit dans le pouvoir qu'une simple délégation populaire (1). » C'était proprement confondre, sur un point de doctrine important, le paganisme et le christianisme, l'ancienne « religion romaine » et la religion du Nouveau Testament, le mal et le bien.

Une fois rappelée cette immense distinction de l'idolâtrie et du christianisme, on pourrait entrer plus avant dans l'intelligence de la révélation chrétienne et prévenir d'autres méprises analogues, pas beaucoup moins graves et beaucoup plus fréquentes. Qu'on nous permette ici quelques mots de théologie qui, on le verra, sont à peine une digression.

Toutes les créatures sont essentiellement *distinctes* de Dieu qui les a faites, mais, dit la théologie, elles ne lui sont toutes pas également *unies*. Il y a trois degrés mystérieux dans les rapports que certaines ont avec lui : le premier est connaissable par la raison, les deux autres ne sont connaissables que par la révélation surnaturelle.

### *a*) Dieu dans le monde

Du premier degré, nous venons précisément de parler : il suffit qu'une chose soit créée, pour que Dieu, tout en étant essentiellement distinct d'elle, soit immanent à elle. Dieu est en elle d'abord par sa *présence*, en la tenant sous ce regard devant lequel « tout est à nu », auquel rien n'é-

(1) *La religion romaine*, t. I, p. 207.

:happe, pas même « la mort d'un petit passereau », et qui 'enfonce comme un glaive acéré « dans les jointures et lans les moelles » (*per praesentiam, scilicet suo intuitu*) : l est en elle, davantage encore, par sa *puissance* ou son .ction, car à travers toute la chaîne, si longue soit-elle, les agents intermédiaires, c'est lui qui donne le branle au noindre mouvement, au moindre changement, — comme 'est par exemple ma volonté qui, à travers l'imagination, es sens internes, la main, puis la plume, trace sur le papier les lettres (*per potentiam, scilicet immediatione virtutis*) ; l est en elle, enfin, d'une manière encore plus intime par on essence, en la soutenant, par un contact rigoureuse-nent immédiat et constant, dans l'existence, la conserva-ion dans l'être n'étant qu'une création qui se continue *per essentiam, scilicet immediatione suppositi*) (1). A l'ob-ection que Dieu, étant *au-dessus* des choses, ne peut être *lans* les choses, saint Thomas répond que Dieu est *au-lessus* des choses par l'excellence de sa nature, mais *dans* es choses comme cause de leur être, qui est ce qu'elles ont de plus intime et de plus profond (2). Chaque chose lonc est divine parce que Dieu est présent à elle comme ne cause à l'effet qu'elle produit, et parce que l'être ou a bonté qu'elle détient sont un reflet plus ou moins bril-ant, une participation plus ou moins noble, de l'Être ivin, de la Bonté divine (3).

(1) Saint Thomas, Ia, qu. 8, a. 3, avec le commentaire de ajetan.

(2) « Deus est *supra* omnia per excellentiam suae naturae, et men est *in* omnibus rebus, ut causans omnium esse... Esse autem st illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omni-us inest. » Ia, qu. 8, a. 1 ; et ad 1.

(3) « Deitas dicitur *esse* omnium, *effective* et *exemplariter* ; non utem per essentiam » (Ia, qu. 3, a. 8, ad 1). — « Unumquodque icitur bonum Bonitate divina, sicut primo principio *exemplari*,

On comprend dès lors sans peine en quel sens précis l
*bien commun*, qui est le but temporel assigné par Dieu
la société politique, peut être appelé divin. On compren
de même en quel sens le *pouvoir* requis pour diriger le
hommes vers le bien commun sera déclaré divin : il es
une participation imparfaite et créée du pouvoir infini pa
lequel Dieu oriente toutes les choses vers leurs suprême
destinées. Ainsi est expliqué le texte de saint Paul : « Qu
toute personne soit soumise aux autorités supérieures, ca
il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qu
existent sont établies de Dieu. De sorte que celui qu
résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu
(Rom., XIII, 1-2). Les difficultés pratiques que ces parole
pourraient suggérer ont été d'avance dissipées par sain
Thomas, qui observe que ce qui vient de Dieu, c'est l
*pouvoir politique lui-même*. Quant au *mode d'accéder a*
*pouvoir*, il peut être légitime ou illégitime ; dans un cas,
vient de Dieu, dans l'autre de l'ambition perverse de
hommes. Enfin l'*usage du pouvoir* peut être conforme o
contraire à la loi divine (1). La part d'injustice qui s'intro
duira soit dans l'accession au pouvoir, soit dans l'exercic
du pouvoir, autorisera, dans certaines conditions faciles
préciser théoriquement (2), la désobéissance et même l
résistance aux ordres de ceux qui organisent la cité.

On aura dit, croyons-nous, tout l'essentiel sur la ques
tion quand on aura ajouté que convenir, avec saint Pau
que toute autorité vient de Dieu, ce n'est pas le moins d
monde professer l'erreur du *droit divin des rois*, que pro

*effectivo* et *finali* totius bonitatis » (Ia, qu. 6, a. 4). — « Bonitatem autem, creaturae non assequuntur *eo modo sicut in Deo est*; lice divinam Bonitatem unaquaeque res imitatur, *secundum suum modum* » (III *Contra Gent.*, c. 20).

(1) *Comment. in Rom.*, XIII, 1.

(2) Cf. Ia IIae, qu. 96, a. 4.

pagèrent de complaisants légistes déjà bien avant le XVII^e siècle. Car s'il est vrai que le *pouvoir politique* est nécessaire et voulu de Dieu, il est faux qu'une *forme particulière* de pouvoir soit, à l'exclusion des autres, nécessaire et voulue de Dieu. « Réserve faite de la justice, a écrit Léon XIII, il n'est point interdit aux peuples de se donner tel régime politique qui s'adaptera le mieux à leur génie propre, à leur tradition, à leurs mœurs » (1). Et le *Sillon* fut condamné pour avoir prétendu, entre autres inexactitudes, que l'Église ne se peut accommoder que de la seule démocratie. Au fond des erreurs qui cherchent périodiquement à confisquer, au profit d'un régime de gouvernement, monarchie, démocratie, ou aristocratie, les prérogatives octroyées par Dieu au pouvoir politique en général, on découvrira toujours une tendance, consciente ou non, à égaler le pouvoir *politique*, dont la forme particulière a été abandonnée par Dieu aux disputes des hommes, au pouvoir *religieux* dont la forme particulière a été divinement déterminée par Jésus-Christ.

Venons-en aux deux autres manières, absolument surnaturelles, dont certaines créatures sont unies à Dieu. La première concerne toute âme en état de grâce ; la seconde concerne la nature humaine du Christ. Nous verrons, dans l'une et l'autre, la créature rester éternellement distincte du Créateur. Ces deux manières sont donc pures d'idolâtrie.

(1) Encyclique *Diuturnum*, 29 juin 1881. — Bossuet avait exprimé sur ce point la doctrine traditionnelle : « Il n'y a aucune forme de gouvernement, ni aucun établissement humain qui n'ait ses inconvénients : de sorte qu'il faut demeurer dans l'état auquel un long temps a accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis : qui entreprend de les renverser (*injustement* : saint Thomas, sinon Bossuet, oblige à ajouter cet adverbe) n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu. » *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, l. II, art. 1, pr. 12.

### *b*) Dieu dans les saints

« Quand le Seigneur apparaîtra, nous savons que nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est » (I Jean, III, 2). Nous le connaîtrons comme il nous connaît, c'est-à-dire à découvert et face à face (I Cor., XIII, 12). Dieu est donc présent dans les âmes glorifiées, non seulement comme la cause qui les soutient dans l'existence et leur communique tous les biens (présence *causale* générale), mais encore comme l'Être immédiatement connu, aimé, possédé, avec lequel on peut converser (présence *objective* spéciale). Voilà l'habitation personnelle de la Sainte Trinité dans les bienheureux. Ils sont « toujours dans le Seigneur » (I Thess., IV, 17). C'est un grand mystère qu'une créature, tout en restant créature, soit tellement proportionnée au Créateur qu'elle le voie, non pas sans doute autant qu'il est connaissable et d'une manière exhaustive, mais néanmoins tel qu'il est en lui-même et d'une manière immédiate. Il est pour cela nécessaire qu'en notre âme s'éveille comme un sens nouveau, une vertu et une vie nouvelles qui la font capable, bien qu'elle soit finie, de proportionner son regard et son amour à l'Infini, un peu comme l'œil, dont les dimensions sont petites mais qui s'égale, par la vue, à l'infini de l'horizon. La force qui permet à l'âme bienheureuse de regarder en face dans le soleil de la Déité, les théologiens l'appellent la gloire, la lumière de gloire.

Ce qui se fera à découvert dans la gloire se fait déjà ici-bas mais obscurément dans la foi vive. « Mes bien-aimés, *maintenant* nous *sommes* les enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (I Jean, III, 2). Quoiqu'elle soit voilée à notre regard, la Trinité véritablement habite en nous. « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en

vous? » (I Cor., III, 16) Jésus avait dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). Dès ici-bas par conséquent la grâce, en nous faisant « participants de la nature divine » (II Pierre, I, 4), nous donne de posséder, dans la nuit sans doute mais réellement, substantiellement, les trois Personnes divines.

Transfigurée par la lumière de gloire dans le ciel et par la foi vive dans ce monde, et touchant Dieu de si près, l'âme sainte, beaucoup plus que les autres créatures, peut être appelée divine. Mais l'essentielle distinction de son être et de l'Être infini n'est pas oubliée. Jamais la créature et le Créateur ne sont, comme dans l'idolâtrie, confondus.

### *c*) Dieu dans le Christ

Il existe enfin une union plus mystérieuse encore de la créature à Dieu, c'est l'union particulière, en Jésus-Christ, de la nature humaine et de la nature divine.

L'homme que la grâce divinise et en qui vient habiter la Trinité, est une créature qui, dans la ligne de son être substantiel, est humainement achevée. Elle est close, fermée, incommunicable. Ce qui la termine ainsi et lui donne l'indépendance, la personnalité, est certes une perfection, mais une perfection créée. Le « moi » qui parfait chaque homme, serait-il saint ou apôtre, serait-ce la Vierge elle-même, est un « moi » fini. Mais, pour la nature humaine du Christ, quoique toute semblable à la nôtre, elle n'est pas fermée sur elle-même. Elle reste ouverte dans la ligne de son achèvement substantiel. Elle ne débouche pas sur un « moi » fini. C'est la personne divine du Verbe, le « Moi » infini du Fils de Dieu, qui vient l'achever, la terminer, la rendre indépendante et incommunicable. C'est pourquoi cette union est appelée substan-

tielle, personnelle, hypostatique. A la différence des autres substances, la nature humaine du Christ existe donc non pas en elle-même, mais dans un plus parfait, c'est-à-dire dans la personne du Verbe divin.

C'est donc selon la personne du Verbe que se fait, en Jésus, l'union de la nature divine et de la nature humaine. La divinité s'y trouve présente non seulement comme terme objectif de la connaissance et de l'amour, (présence *objective*), mais encore comme terme personnel, comme terme de subsistance (présence personnelle ou *hypostatique*). Celui qui existe, c'est le Verbe fait chair. Il faut l'adorer tout entier. Mais en raison de sa divinité, non de son humanité. La divinité et l'humanité ne sont en lui ni confondues, ni séparées, mais ineffablement distinctes et ineffablement conjointes. Jésus, vrai Dieu et vrai homme, est notre « médiateur ». Il n'est pas un « intermédiaire » en qui se mélangeraient le divin et l'humain, comme l'ont cru les hérésies monophysites qui faisaient inconsciemment retour à l'ancienne idolâtrie du paganisme.

Le « Seigneur César », disaient les païens de l'Empire. Le « Seigneur Jésus », disaient les chrétiens. Les deux formules sont pareilles. Pourtant elles désignent deux mondes ennemis : le monde qui mélange le créé et l'Incréé ; le monde qui les distingue et les unit (1).

(1) Aujourd'hui TAGORE, qui prêche l'idolâtrie du panthéisme et qui annonce qu'à l'égard de Dieu « notre fonction n'est point de posséder mais d'être » (cité par André Gide, *Introduction au Gitanjali*, p. XXX), reconnaît du moins que le monde occidental « condamne à la manière d'un blasphème toute prétention de l'homme au devenir divin ». Mais lorsqu'il ajoute que peut-être les mystiques chrétiens, en tout cas le Christ, ont proclamé l'absorption du fini dans l'Infini, du créé dans l'Incréé, et qu'il apporte en preuve les mots évangéliques nous conviant à être parfaits comme le Père céleste est parfait, il devient clair qu'il fait violence à la vérité et blasphème ce qu'il ignore.

### 4. *Grandeurs et vices de la sociolâtrie*

Les lois de la création sont divines. Mais elles sont œuvre de Dieu, non pas Dieu ; elles veulent être vénérées, on pas adorées. En les confondant avec la divinité et en oncentrant sur elles les formidables puissances d'adora-on déposées dans le cœur humain, l'antiquité a pu cons-uire des systèmes politiques grandioses. Elle a même éussi, à la faveur de cette première violence, à conférer arfois à ses systèmes politiques — comme d'ailleurs à ses euvres d'art — un caractère d'éternité qu'ils ne connaî-ront probablement jamais plus dans l'avenir car le chris-ianisme laisse aux peuples qu'il a touchés ou qu'il n'a ait que frôler, le sens très net de la précarité et de l'im-ermanence irrémédiables de tous les ouvrages humains. Mais ces systèmes politiques recouvraient, sous les appa-ences d'un ordre sacré, les plus iniques tyrannies. L'em-rouillement des attributs divins et des attributs créés fut à ce point malheureux, que lorsque les philosophes essayèrent plus tard de dégager les seconds, ils ne le purent faire qu'en prenant le masque et même les sentiments de l'impiété.

(*A suivre.*)

CHARLES JOURNET.

# NOTES ET RÉFLEXIONS

## *La philosophie de la politique* (1)

S'il est un domaine où la fréquence et l'âpreté des discussions ne sont souvent égalées que par la confusion des notions les plus fondamentales ou par l'inexactitude d'idées soit-disant claires, c'est certainement celui de la politique. Une élaboration philosophique des principes qui sont à la base de l'organisation de l'État rendra donc de grands services. Mais qui ne voit de suite combien philosopher est dangereux en ces matières où les contingences de temps et de lieu semblent jouer un rôle prépondérant, où les antécédents historiques doivent si souvent orienter les solutions? Faire le partage entre ce qui doit être laissé au jeu des circonstances particulières et ce que l'homme raisonnable doit garder en fait de principes absolus pour tirer de ces circonstances le meilleur parti possible : telle est l'œuvre ardue du philosophe de la politique. La difficulté s'accroît aujourd'hui d'une tendance de plus en plus marquée à traiter les questions politiques sur le ton de l'absolu philosophique : manie philosophante où l'œil le moins exercé ne tarde pas à reconnaître, non la pure passion du vrai — le seul objectif du philosophe —, mais la tentative de donner à des positions choisies d'avance l'autorité d'une systématisation d'apparence purement rationnelle.

Ces écueils de la philosophie politique, M. Leclercq les

(1) J. Leclercq, *Leçons de Droit naturel. II. L'Etat ou la Politique*. Bruxelles, Dewit. Paris, Giraudon, 1929. In-8, 580 pp.

a nettement discernés, et une très solide objectivité de pensée lui a permis de les éviter. Il a fait ainsi du tome II de ses *Leçons de Droit naturel* (*L'État ou la Politique*) un ouvrage de grande valeur. Tous ceux qui désormais voudront parler avec compétence de ces questions épineuses entre toutes et faire entendre une voix autorisée dans ces débats qu'une passion peu éclairée anime trop souvent, feront bien de se mettre à son école. Au lecteur du premier volume des *Leçons de Droit naturel* (1) il est inutile de présenter cette nouvelle publication : il y retrouvera, notablement accentuées, les qualités et la manière qu'il a déjà appréciées ; il lui suffira d'apprendre la parution de ce nouveau volume pour être décidé à lui consacrer ses premiers loisirs.

Les autres s'effraieront peut-être : le titre — *Leçons de Droit naturel* — et l'imposante masse des 580 pages de ce volume feront vraisemblablement surgir l'image peu attrayante d'une aride scolarité ; ils croiront avoir affaire à un de ces manuels comme ils en ont rencontrés peut-être au cours de leurs études : savamment divisés en thèses, preuves et corollaires auxquels s'ajoutent parfois des *scholia* : ouvrages précieux, bourrés de renseignements utiles et d'une érudition exhaustive, appelés à rendre aux professeurs les services les plus signalés, consultés parfois par les meilleurs élèves pour les nécessités de leurs travaux, mais destinés aussi à ne trouver jamais d'autres lecteurs. Qu'on se détrompe ! Rien ne ressemble moins à ces manuels que les *Leçons* de l'abbé Leclercq ; nous nous trouvons devant un livre très vivant, d'une lecture facile : l'exposé part des notions les plus simples, en fait surgir les problèmes à résoudre, fournit toutes les explications nécessaires à quiconque n'est pas familiarisé avec la philosophie ou l'histoire de la philosophie ; bref, ces pages ont tout ce qu'il faut pour réaliser l'intention de leur auteur :

(1) *Leçons de Droit naturel. I. Le Fondement du Droit et de la Société.* Mêmes éditeurs, 1927.

« Écrire en une langue simple un livre qui se lise aisément... tentative de juste milieu entre l'érudition pure et la vulgarisation rapide... instrument de formation qui marque les étapes à suivre et les relais à établir dans la recherche difficile du bien commun » (pp. 2-3). M. Leclercq a tout ce qu'il faut pour intéresser à sa science ceux qui, sans être talonnés par la recherche d'un diplôme, vibrent à l'amour du vrai, veulent asseoir leurs jugements sur une réflexion sérieuse et dégager leurs appréciations des formules toutes faites. Ses *Leçons*, par le charme de leur présentation, font penser à certains *Dialogues* : comme ceux-ci elles excellent à éviter le morcellement des manuels, elles présentent la vérité dans l'émouvante palpitation de sa vie.

Ces qualités extérieures — assez rares cependant pour mériter d'être remarquées et appréciées — ne sont que peu de chose en regard de la doctrine solide qu'elles recouvrent. La philosophie de la politique est une œuvre d'information et une œuvre de réflexion. — Œuvre d'information : elle doit noter les différentes formes de gouvernement créées par les hommes aux périodes successives de l'histoire, elle doit demander aux juristes de tous les âges les principes qui ont inspiré ces multiples organisations de la vie sociale. On voit dès lors le labeur immense d'érudition auquel doit s'adonner le philosophe : il lui faut acquérir une connaissance approfondie de l'histoire des institutions politiques ; il va plus loin que les apparences de celles-ci et consulte les écrivains pour apprendre d'eux l'origine de ces institutions et leurs vicissitudes au contact de la vie politique. Cette information, M. Leclercq la possède abondamment : nous admirons l'aisance avec laquelle il nous promène à travers les cités antiques aussi bien qu'au milieu des gouvernements issus de la Révolution française et des États nés de la dernière grande guerre. Juristes, historiens, journalistes, sont appelés pour nous faire connaître à fond l'agencement et le rendement de toutes ces constitutions.

Œuvre de réflexion : si nécessaire que soit ce travail de documentation, il ne peut suffire pour l'élaboration du droit naturel ; la réflexion doit intervenir pour confronter les règles de la vie morale et les éléments de la vie sociale : c'est alors seulement qu'on fera la philosophie de la politique et qu'un jugement valable pourra être formulé sur la légitimité de telle ou de telle forme de gouvernement. Les exigences de la moralité doivent très sévèrement mesurer ce rôle de la réflexion ; car, nous l'avons dit, bien vite la philosophie est détournée de sa fin propre et accommodée à la défense d'une systématisation plus passionnée que raisonnée. La pondération et une objectivité très stricte doivent être les qualités maitresses du philosophe de la politique : M. Leclercq les possède à un degré éminent. Esprit pondéré, il fait rayonner sur tout son livre la sagesse qu'il formule si bien dans sa conclusion :

« Tenir fermement aux principes quand il y a des principes, ne pas avoir de principes quand il n'y a pas de principes vrais, est une des grandes sciences de la vie. Avoir trop de principes est presque aussi dangereux que de n'en avoir pas assez; faire du relatif un absolu est presque aussi pernicieux que de nier l'absolu » (p. 522).

Telle est la modération qui lui permet de discerner les avantages et les inconvénients de chaque forme de gouvernement, de faire toujours la part des principes et la part des faits, d'échapper à toutes les formes de mysticisme politique. Par exemple : aux partisans de la monarchie héréditaire qui veulent s'imposer comme seuls capables d'empêcher les compétitions sur la fonction suprême de l'État et les troubles qui s'ensuivent, il répond :

« L'argument est juste dans les pays troublés. Il y a des pays où les compétitions monarchiques provoquent des troubles violents. Dans ces pays-là il ne faut pas établir de monarchie élective. Mais il y a d'autres pays. Voilà près d'un siècle et demi qu'on fait, tous les quatre ans, aux États-Unis, une élection présidentielle, et aucun trouble ne s'est jamais produit » (p. 479).

A un journaliste qui exalte les mérites de la royauté sur un ton plus lyrique que philosophique, il fait remarquer :

« Quand, après avoir lu ces lignes, on se reporte aux rois en chair et en os sur lesquels l'histoire nous renseigne, on se sent passablement effaré ! » (p. 478).

Sur le même sujet il note plus loin :

« Il est vrai que la monarchie héréditaire présente des avantages que font valoir ses partisans; mais ces qualités ne se manifestent que lorsque les circonstances s'y prêtent. Elle présente d'autre part des inconvénients tout aussi considérables. Comme tous les régimes, la monarchie héréditaire est donc avantageuse quand les circonstances s'y prêtent et désavantageuse quand les circonstances ne s'y prêtent pas. Cette vérité semble un truisme; mais il faut bien la répéter puisqu'elle semble si peu connue. Par conséquent, quand la monarchie réussit dans un pays, il est absurde de la renverser au nom des principes républicains; quand elle ne réussit pas, il est également absurde de la maintenir à tout prix. Et quand on doit établir une forme de gouvernement, il faut s'inspirer moins de principes à priori que des traditions du peuple et des possibilités du moment » (p. 483-484).

Tout à fait révélatrices de la manière de M. Leclercq sont les pages consacrées aux *leçons de l'histoire* (pp. 391-402); il les formule ainsi :

« Il n'y a jamais eu, de façon durable, de bons gouvernements; les gouvernements les meilleurs se corrompent au bout d'un certain temps. Il y a parfois, pendant quelque temps, de bons gouvernements; ces gouvernements sont de toutes espèces, sauf de l'espèce absolue. Les gouvernements ne sont pas toujours en pratique ce qu'ils sont en théorie. Le même régime est bon ou mauvais selon les hommes qui l'appliquent. »

Bien caractéristique aussi est cette note sur *la nécessité et le danger du pouvoir* :

« Le pouvoir, dans la société, est un instrument d'ordre et de progrès, nécessaire et dangereux. Il est nécessaire : sans lui, pas

'unité. Il est dangereux : tout homme qui possède une force est ·nté d'en abuser. Aussi faut-il être soumis aux gouvernants, leur béir et s'en méfier. La nécessité de la méfiance est d'application ıssi générale que la nécessité de l'obéissance. Toute la science olitique est dans l'agencement de ces contradictoires » (p. 413).

A la place des derniers mots, nous dirions plutôt : dans l'agencement de cette opposition », car la méfiance ont il est question n'est certainement pas la négation ure et simple de l'obéissance ; elle lui est même compos- ible.

Nous nous trouvons devant un esprit qui ne craint pas e regarder la réalité bien en face : ces extraits le mon- rent suffisamment. La même objectivité commande l'exa- ıen des erreurs politiques, de l'erreur libérale surtout qui tant influencé et la Révolution française et tout le XIXe siècle. Locke nous est présenté comme la source remière du libéralisme ; il a bouleversé la notion fonda- ıentale de l'État : la liberté étant conçue comme le pre- ıier droit et le plus grand bien de l'homme, l'État n'a lus la mission de veiller au bien commun (bonheur ou ertu des citoyens), mais celle d'assurer la liberté. M. Leclercq montre ensuite les déformations de ce libé- alisme chez Rousseau et les auteurs français qui en furent es grands vulgarisateurs ; il le suit dans les vicissitudes ui l'amenèrent à se contredire lui-même dans l'étatisme de la politique libérale du siècle dernier.

M. Leclercq n'est cependant pas homme à avoir la han- ise de l'erreur qu'il combat, à en retrouver les traces et 'influence là même où il n'en est pas question. C'est ce ue nous montre son chapitre sur la légitimité des socié- és. Après avoir fait la critique du Contrat social de Rousseau, il n'hésite pas à reconnaître la part de vérité ontenue dans cette erreur :

« A l'origine de toute société, il y a un élément contractuel ou onsensuel ; et dans tous les cas, quel que soit cet élément, qu'il oit exprimé ou tacite, légalement organisé ou spontanément exprimé, 'est cet élément-là qui fait la légitimité de la société » (p. 41).

Il se range ainsi au côté de Schwalm, Costa-Rosetti, de Cepeda et Valensin, contre de Pascal, Taparelli, Schiffini, Meyer et Cathrein.

Pour M. Leclercq, saint Thomas d'Aquin est un exemple typique de la confusion des idées chez les auteurs du moyen-âge sur l'organisation du pouvoir (p. 411). Une lecture plus approfondie aurait vraisemblablement appelé une conclusion différente. Saint Thomas, écrivant au roi de Chypre qui exerçait un pouvoir monarchique presque absolu, aura été très naturellement amené à mettre en lumière les grands avantages de cette forme de gouvernement pour aider ainsi ce souverain à prendre pleinement conscience de sa mission. En plusieurs autres endroits de ses écrits, dans les commentaires de la Politique d'Aristote surtout, il redit qu'au point de vue du pouvoir, celui qui est exercé par un seul est le meilleur. Mais le point de vue du pouvoir n'est pas le seul : il faut tenir compte de la valeur morale du chef, des conditions dans lesquelles se trouvent les citoyens, etc... Aussi comprenons-nous fort bien qu'en tenant compte de tous ces points de vue, dans un ouvrage à portée très générale comme la Somme Théologique, saint Thomas donne comme préférable un système mixte de gouvernement à fondement démocratique. Il n'y a pas là contradiction ou opposition, mais différence de point de vue. M. Demongeot a récemment fort bien démontré comment ces apparentes contradictions de saint Thomas se concilient en tenant compte du principe de Cajetan : *formaliter loquitur S. Thomas.*

Ces quelques notes auront montré la valeur du livre de M. Leclercq. Il ne peut manquer d'exercer une grande influence. Puisse l'auteur continuer bientôt la publication de ses *Leçons de Droit naturel* : ses lecteurs d'aujourd'hui seront heureux de voir paraître les volumes suivants.

Malines.

E. Carton de Wiart,
Professeur au Grand Séminaire.

## Doctrine et réalisations socialistes

### *Appel aux intellectuels*

M. Jules Destrée, député socialiste et ancien ministre belge, vient de publier aux éditions « L'Eglantine » une *Introduction à la vie socialiste* (1). Un mot de Jules Guesde, en épigraphe, indique le but de l'auteur : « Amputez le Parti ouvrier de ses éléments plus particulièrement cérébraux ; réduisez-le aux seuls ouvriers de la main, et il ne sera plus capable que d'émeutes qui, même victorieuses, n'en seront pas moins stériles. » L'ouvrage est dédié à des jeunes gens de famille bourgeoise, à la veille de quitter l'université, que le socialisme séduit et effraie à la fois. M. Destrée voudrait dissiper leurs préjugés par un exposé rapide et précis du socialisme. Ce n'est pas une doctrine révélée et il n'y a pas de dogmes socialistes ; c'est un parti qui ne demande à ses adhérents que de penser et d'observer dans l'action une rigoureuse discipline.

L'ancien ministre belge indique aux étudiants quelques livres de Menger, Kautsky, Marx, Milhaud et Vandervelde ; mais ensuite il les convie à l'observatiou directe. Qu'ils sortent de leurs « douillet égoïsme de classe » (p. 11) et regardent autour d'eux la peine et la misère, causées quelquefois par le vice, le plus souvent par l'organisation sociale actuelle :

« Aime ton prochain comme toi-même, c'est une maxime qu'on répète sans y obéir. L'esprit de charité vous incitera à secourir des misères individuelles, mais l'esprit de révolte contre l'injustice vous conduira au désir de solutions plus étendues. » (p. 12)

(1) Jules Destrée, *Introduction à la Vie socialiste*, 224 pages, Bruxelles, Maison d'édition L'Eglantine. S. C., 20, rue de Lenglentier, 1929.

Cet esprit de révolte se manifeste de deux manières. Il est des révolutionnaires en paroles : tribuns fougueux dans les réunions publiques, ils sont dans leurs actes de paisibles bourgeois. Certains même blâment les injustices dont ils souffrent, mais les pratiqueront dès qu'ils auront l'autorité. D'autres — les vrais socialistes — s'indignent contre les injustices et s'appliquent à les supprimer en modifiant la société ; ceux-ci font la révolution pratique.

L'agitation politique est un aspect de surface de l'activité sociale ; les courants profonds sont déterminés par les conditions économiques :

« Le conflit des intérêts matériels, la poussée des individus et des groupes vers plus de bien-être, la production et la répartition des richesses, voilà où nous trouverons l'explication de l'histoire, voilà où, plus efficacement que le tapage politique, il faut chercher à entrevoir et préparer demain. » (p. 24)

C'est pourquoi le parti socialiste est un parti de classe, celui de « tous ceux que l'organisation capitaliste actuelle oblige à abandonner une part du produit de leur travail aux détenteurs des instruments de ce travail » (p. 25). Dans ce parti l'ouvrier travaille à l'amélioration de son sort malgré l'hostilité de la société capitaliste, il y travaille par les syndicats, mutualités et coopératives.

### *La révolution intellectuelle*

Pour certains socialistes la révolution pratique se borne à l'action économique. Il n'en est pas ainsi pour M. Destrée, car si « la conception matérialiste de l'histoire veut qu'on se préoccupe surtout des réalités,... parmi ces réalités il n'en est point seulement d'ordre matériel mais aussi d'ordre intellectuel et sentimental. » — Voici qui paraît contradictoire, mais, passons. — Les philosophies agissent sur les éléments économiques, et les plus nobles forces sociales sont le Droit, la Science, l'Art et la Morale. C'est en ce domaine que M. Destrée trace aux étudiants leur devoir :

« Ruiner dans les cerveaux contemporains les conceptions sur les-
uelles la bourgeoisie a fondé son empire, et... y clarifier celles
ui présideront à la construction du monde de demain. » (p. 29)

La révolution intellectuelle commencera par le droit ;
e droit de propriété sera transformé grâce aux juristes
ocialistes, lesquels, en insistant sur l'utilité générale de
a propriété, nous feront arriver insensiblement au collec-
ivisme. — Nous proclamons, comme M. Destrée, la fonc-
ion sociale de la richesse ; nous disons, et bien avant lui,
ue la propriété est fondée sur l'utilité générale et doit
ervir au bien de tous ; mais en vertu de cela même, nous
ugeons nécessaire l'appropriation individuelle des biens
ui seront ainsi exploités avec plus d'ordre et d'activité
ans la paix sociale.

S'ils suivent les conseils de M. Destrée, les juristes socia-
stes s'efforceront de modifier sans cesse la législation
ans le sens du « socialisme d'État » ; ils abandonneront
a théorie du droit de punir et ne viseront qu'à l'amende-
nent des coupables ; ils s'appliqueront à l'étude du droit
nternational. A côté d'eux, les hommes de science accroî-
ront par leurs inventions les richesses de l'humanité et
iminueront son labeur.

La science pure elle-même aura son rôle dans le monde
ocialiste : « elle diminue l'ignorance et le mystère... l'i-
norance qui est la source principale des misères humai-
es » (p. 36) et le mystère sur lequel « on a pu fonder les
iérarchies les plus oppressives et les plus lourdes tyran-
ies » (p. 36). Les jeunes intellectuels ont le devoir de
ravailler à l'émancipation intellectuelle de la classe
uvrière par la presse, les revues, les cercles d'études, les
ibliothèques, les universités populaires et la diffusion de
a libre pensée.

La mission des artistes ne sera pas moins noble, car
l'art élargit la vie » en excitant en nous l'enthousiasme
't l'admiration.

Quant à l'idéal moral, le socialisme tend à substituer

« aux idées catholiques de résignation le fécond esprit de révolte ;

aux idées de sacrifice, de renoncement, de mort, celles d'énergie, d'activité, de vie ; à la malédiction du travail, son excellente dignité. » (p. 45)

Faisons remarquer à M. Destrée que sans doute la doctrine catholique prêche la résignation dans le malheur, elle conseille le sacrifice et le renoncement pour des fins supérieures ; mais elle ne tolère pas pour cela les injustices ; elle approuve les justes revendications sociales, et les chefs de l'Église ne craignent pas de prendre énergiquement la défense de la classe ouvrière. De plus, si le travail en ce qu'il a de pénible est une conséquence du péché originel, Notre-Seigneur a montré son excellence et sa dignité en se faisant ouvrier pendant la plus grande partie de sa vie.

La morale socialiste, ajoute M. Destrée, est une morale d'amour. Il a parlé déjà de l'esprit de charité qui doit régner entre les hommes. Mais pourquoi restreindre cet amour à une classe de l'humanité ? Pourquoi poser en face de cette loi d'amour le principe de la lutte des classes ? Une telle morale n'est même pas humaine, car l'amour naturel de l'homme pour ses semblables n'établit pas de distinction entre eux. Sans doute les revendications sociales pourront toujours créer des conflits, mais ils seraient plus rares si dans les organisations en présence on pratiquait une fraternelle collaboration au lieu de cette désastreuse lutte des classes.

Le véritable esprit social, préconisé par l'Église, porte le chrétien à considérer en tout homme un frère en humanité, et surtout un frère en Jésus-Christ, ou tout au moins un être capable de le devenir. Cet esprit ne laissera jamais à la violence et à la révolution le soin de modifier l'ordre social. Le chef socialiste belge admet au contraire la légitimité d'une révolution ; mais il juge imprudent de la faire si l'on ne dispose pas des éléments nécessaires à la construction de l'ordre social nouveau.

*Religion et socialisme*

M. Destrée étudie ensuite la possibilité d'un accord entre le socialisme et la religion :

« Travailleur socialiste, dit-il, n'écarte point de toi tes frères de labeur en les froissant dans leurs sentiments religieux. » (p. 57)

Le socialisme est économique, la religion d'ordre spirituel ; ils devraient, semble-t-il, s'ignorer, ils pourraient même s'entendre plutôt que de se combattre. Les religions veulent répondre « aux énigmes de l'Univers, à ces mystères que tout homme, plus ou moins confusément cherche à s'expliquer » (p. 63). Que les socialistes évitent de railler les croyants (1), car la foi, génératrice de dévouement, est l'une des plus grandes forces sociales, et selon la formule du Congrès d'Erfürt, qu'ils considèrent la religion comme une « affaire privée ».

En Belgique, la question des rapports entre le socialisme et la religion se pose surtout en face du catholicisme. Notre auteur laisse à chacun sa liberté de penser au point de vue dogmatique. Mais il est, dans le domaine moral, des divergences possibles. La formation socialiste développe « le besoin de justice qui est en tout homme le cœur et le désir de diminuer la misère humaine » (p. 66). Peut-être ; mais en quoi ces sentiments sont-ils spéciaux au socialisme? Ils sont humains et peuvent être informés par la charité chrétienne.

A propos de cet accord entre la religion et le socialisme, M. Destrée revient sur le grief fait à l'Église de prêcher la résignation et de représenter le travail comme le fruit d'une malédiction. Nous avons déjà dit ce qu'il faut pen-

(1) M. Destrée reconnaît (p. 68) que tous les socialistes n'ont pas cette tolérance ; certains considèrent la religion comme une servitude intellectuelle dont les travailleurs devraient s'affranchir.

ser de cette accusation, dont M. Destrée n'est pas d'ailleurs si sûr puisqu'il conclut :

« Si vraiment la religion catholique ne prêche pas la résignation et si elle ne maudit pas le travail, raison de plus pour noter que nous pouvons être d'accord. » (p. 71)

Le chef socialiste belge pense que les conflits entre socialisme et catholicisme sont surtout conflits de personnes, et il cherche à le prouver en exposant la situation de son pays. Pour établir la possibilité de l'entente il cite encore cette résolution des socialistes autrichiens au Congrès de Linz :

« La social-démocratie groupe tous ceux qui veulent participer à la lutte des classes du prolétariat et des classes populaires groupées autour de ce dernier, sans distinction de convictions religieuses. » (p. 88)

M. Destrée se fait illusion : il nous dit que les églises protestantes ont répondu à cette question : « Le socialisme sera-t-il baptisé ? » par l'adhésion au Parti de pasteurs très estimés. Et il croit que pour l'Église catholique c'est une question de temps et de force. En son pays il trouve socialistes et démocrates chrétiens unis parfois dans les mêmes revendications. C'est vrai, il peut y avoir parallélisme dans l'action pour certains buts immédiats que la justice impose à tous, mais toujours il y aura divergence dans les principes. Jamais, par exemple, la doctrine catholique qui admet l'organisation des classes sociales ne tolérera le principe de la lutte des classes.

### *L'internationalisme*

Il serait plus facile de s'entendre avec l'ancien ministre belge sur sa conception de l'internationalisme. Loin de préconiser la suppression des patries, il les juge indispensables, car ce sont « des communautés de façon de sentir, de vivre et de penser, formées soit par la race, soit par

a langue, soit par la religion, soit par la similitude des onditions économiques, soit enfin et surtout par la olonté de vivre ensemble » (p. 105). Sa théorie n'est pas « a-nationalisme », mais « la notion vraie de l'Internaionale (inter-national) qui, par définition même, comporte 'existence préalable des nationalités. » (p. 105)

Pour finir, après avoir passé en revue les questions interationales à l'ordre du jour, l'auteur fait l'apologie du ocialisme, champion de toutes les libertés, et il répudie e bolchévisme aussi bien que le fascisme. Il expose l'acion de son parti en faveur des travailleurs intellectuels u'il invite à collaborer à son œuvre ; le socialisme, dit-il n terminant, favorise le développement artistique et aide es artistes.

Il nous a paru utile de parler avec quelque détail de ce nanifeste adressé aux jeunes universitaires belges. Il y urait encore beaucoup à dire, car en ce long exposé des héories socialistes, nous n'avons pas signalé toutes les dées opposées à la doctrine catholique.

### *Le socialisme à Vienne*

La même maison d'éditions vient de publier une intéessante monographie sur la municipalité « social-démorate » de Vienne par M. Robert Danneberg, président lu Landtag de Vienne (1). L'auteur nous décrit tout d'aord la constitution de la ville de Vienne, à la fois ville t « *land* », c'est-à-dire état de la République Fédérale Autrichienne. Il étudie ensuite la politique financière de a ville, son nouveau système fiscal comportant : *a*) des mpôts sur les dépenses spéciales et de luxe ; *b*) des impôts l'exploitations et de communications ; *c*) des impôts foniers et locatifs. M. Danneberg constate que « le système

(1) Robert Danneberg, *La municipalité social-démocrate de Vienne*. L'Eglantine, Bruxelles, 1929.

fiscal viennois provoque naturellement l'opposition des classes possédantes » (p. 24). Il indique, en effet, une tendance socialiste très marquée ; on ne peut blâmer cependant l'imposition de nombreux objets de luxe plutôt que de choses nécessaires à la vie.

La ville de Vienne participe pour une grande part à certaines entreprises privées, elle verse une caution exigée pour les fournitures de l'industrie viennoise à l'Union des Républiques Soviétiques et prête au taux de 6 0 0 à la petite industrie. Elle aide enfin les petits rentiers atteints par la dépréciation de la devise autrichienne.

Une chose surtout est manifeste : la municipalité social-démocrate fait beaucoup pour ses employés et ouvriers. Le travail est de sept heures dans les bureaux, de huit dans les entreprises municipales. Le droit professionnel est favorable aux fonctionnaires, et la commission du personnel est composée de telle sorte que le conseil municipal n'y a qu'une voix de majorité. Les salaires sont élevés ; on s'étonne cependant de voir un conducteur de tramways gagner presque autant qu'un universitaire ; le premier gagnait, en janvier 1928, 63 schillings 50 par semaine, et le second 272 sch. par mois. Les socialistes viennois manqueraient-ils pour les valeurs spirituelles de l'estime réclamée par M. Destrée ?

La municipalité de Vienne a créé des œuvres nombreuses de prévoyance et d'administration sociales : maternités, assistance à l'enfance, visites médicales des écoles, garderies d'enfants, offices d'orientation professionnelle ; elle a développé l'instruction publique : cours professionnels, cours d'adultes, enseignement artistique, enfin elle a construit et se propose de construire encore de nombreux logements ouvriers.

Toutes ces belles réalisations sont parfois gâtées par le sectarisme et l'esprit de classe dont nous relevons quelques manifestations dans l'exposé de l'auteur : « La situation privilégiée accordée à une catégorie de gens dits « bourgeois » dans les hospices municipaux pour vieillards,

. été supprimée » (p. 42). Les religieuses ont été remplacées par des infirmières laïques dans tous les établissements municipaux. — Pour les loyers la loi fixe un taux 5 o/o) « qui équivaut pratiquement à une expropriation du propriétaire d'immeubles ». (p. 52)

Il est possible de louer certaines réalisations sociales de a municipalité viennoise, mais nous regrettons que toutes ne soient pas uniquement inspirées par l'amour du bien commun.

A.-J. FAIDHERBE.

## *La vie féminine au Mzab* (1)

Le Mzab est une contrée fort curieuse, une sorte d'îlot dans la population musulmane de l'Afrique du Nord. Les mœurs et les traditions des premiers temps de l'Islam y sont conservées dans toute leur rigueur, toute leur pureté. Tyrannisés par les Omeïades, blessés dans leur foi et leur fidélité aux préceptes des premiers califes, les Abadites émigrèrent dans le Maghreb. Ils s'établirent à Ouargla, en plein désert, près d'une nappe d'eau souterraine qui devait leur permettre de se livrer à l'agriculture. Pour conserver loin des maîtres qu'ils regardaient comme des usurpateurs la stricte ordonnance musulmane, ils constituèrent une république théocratique dont l'organisation est demeurée semblable jusqu'à nos jours.

Les indigènes qui habitaient le Mzab, des tribus berbères pastorales et semi-pastorales, se convertirent à la religion des abadites, et les cinq « villes saintes » devinrent le centre d'une vie spirituelle particulièrement active et intense.

(1) A.-M. GOICHON, *La Vie féminine au Mzab, étude de sociologie musulmane*, préface de William Marçais. (Librairie orientaliste Paul Geuthner.)

« L'abadisme, en thèse générale, affecte de s'en tenir au Coran, tout en évitant une interprétation littérale trop matérielle à son gré... Dans le domaine de la pratique il repousse beaucoup d'usages étrangers au Coran et à la Sunna : il n'évite pas le formalisme qui caractérise l'Islam, en effet, dès le début. Il admettrait aussi les commentaires et les recueils de hadiths reconnus par la Sunna : mais rien en dehors de ces deux sources, sinon les commentaires de ces Masaïhs dont se nourrit la piété des femmes comme celle des hommes. »

Les Mzabites méritent ce titre de « puritains du désert » que leur a donné M. André Chevrillon. « Les Abadites se refusent à accorder aucun avantage à la naissance — écrit Mlle A.-M. Goichon — et considèrent tous les hommes comme égaux sous l'unique majesté de Dieu. Tout ce qui tient au luxe ou à la frivolité est condamné : il ne faut pas accuser des différences de fortune, alimenter l'orgueil et manquer à la dignité de vie qui convient au croyant. La mosquée est dénuée de tout ornement, aussi bien que les demeures. L'austérité des clercs est plus grande encore que celle des fidèles et le détachement des affections de la famille, des intérêts de la fraction est inclus dans leur devoir strict... La pureté de foi et la pureté de morale sont donc à la base de la société mozabite qui se trouve n'avoir pas d'autres raisons de former un groupe à part. Ce n'était pas un gouvernement civil qui pouvait assurer l'une et l'autre. Aussi le Mzab est-il régi par une organisation ecclésiastique dans laquelle les laïques sont admis pour une certaine part. »

Dans cette société, le rôle de la femme est très grand, et ce sont les divers aspects de la vie féminine que Mlle A.-M. Goichon analyse dans ce beau livre. Au point de vue religieux, la femme s'y trouve sur un pied d'égalité avec l'homme, et celui-ci s'absentant fréquemment — car les Mzabites sont surtout des commerçants voyageurs et s'expatrient souvent pour de longues années — la direction de la famille incombe à son épouse. Celle-ci

'en acquitte fort bien d'ailleurs, car elle est généralement nstruite, et les traditions abadites, toujours en vigueur, léfinissent avec précision ses droits et ses devoirs, ses obligations et ses prérogatives.

Depuis la naissance, la vie de la Mzabite obéit ainsi à ın ensemble de règles anciennes, très strictes qui, depuis les siècles, ordonnent tous les actes de l'existence individuelle et sociale. La venue au monde, le mariage, l'accouchement, la mort, suivent une chaîne ininterrompue de its dont Mlle Goichon a fort bien décrit la succession, et lont elle a montré, avec beaucoup de pénétration et de inesse, la signification, la raison d'être.

La religion, qui conditionne toute la structure de la ociété mzabite, intervient d'une façon très importante ussi dans la situation de la femme. « Un minimum d'insruction religieuse est de règle : les femmes sont tenues ar une obligation stricte aux cinq prières et à une consante dignité d'attitude. » Et de même que les tolba gouernent la piété des hommes, celle des femmes est diriée par une sorte de clergé féminin, les laveuses des morts. Celles-ci sont réunies en un collège et leur autorité est rande sur toute la collectivité féminine du Mzab.

On trouvera dans l'ouvrage de Mlle Goichon des détails urieux sur les fonctions de Mamma Sliman, la « supéieure » des laveuses des morts. « Son ascendant est norme et indiscuté. De ce fait, elle décide seule des xcommunications et des pardons sans en référer à la réuion plénière. » Elle dispose d'un certain nombre de châiments dont le plus grave est la privation de l'ensevelisement rituel.

Cette institution, particulière au Mzab, revêt un caracère religieux des plus intéressants. N'oublions pas, en ffet, que la société mzabite est gouvernée par un pouvoir piritual et que tous les gestes jusqu'aux plus insignifiants ont dictés par les traditions religieuses. La magie pratiuée par les femmes donne lieu aussi à des remarques xtrêmement originales.

Cet ouvrage, le premier, croyons-nous, aussi complet sur la vie féminine des mzabites, est d'une grande sûreté d'information et de discussion, et constitue un document de premier ordre sur cette secte peu connue de l'Afrique du Nord.

MARCEL BRION.

## *Au Maroc.*

M. Léon Bègue nous avait mis l'eau à la bouche en nous promettant, sur la couverture de son livre (1), de nous donner « le secret d'une conquête ». Et quelle conquête ! Celle du Maroc par Lyautey. Si l'on se rappelle que l'établissement de notre protectorat au Maroc date de 1912, que deux ans plus tard la France avait à faire face à l'agression allemande, que pendant les cinq ans qui suivirent elle dut demander au Maroc plus d'hommes qu'elle ne lui en fournit et que ce fut néanmoins pendant ce temps-là que Lyautey assura la domination française sur un pays depuis longtemps anarchique, on conviendra qu'il dut bien y avoir un peu de sorcellerie, à moins que ce ne soit tout simplement celle du génie. En tout cas M. Bègue s'était taillé une riche matière. Malheureusement, il faut bien convenir qu'il n'en a pas tiré grand chose. Il est très peu question de Lyautey dans son livre et lorsqu'on nous montre le grand proconsul, ce n'est pas toujours à son avantage. En revanche, on nous présente des tableaux de mœurs arabes qui ont déjà beaucoup servi et où la morale chrétienne ne trouve pas toujours son compte.

J. MADAULE.

(1) Léon BÈGUE, *Le Secret d'une conquête. Au Maroc avec Lyautey*. Préface de Jean de Granvilliers. Éditions Jules Tallandier.

# LES LETTRES ET LES ARTS

ABELLE RIVIÈRE. *Notes sur Alain-Fournier.*

Avec l'émotion communicative dont elle a le secret, Mme Rivière nous entretient de l'âme si attachante de son frère, l'auteur du *Grand Meaulnes*; et voici maintenant d'

LAIN-FOURNIER, *deux lettres inédites*

singulièrement révélatrices de sa délicatesse de sentiments, de son besoin de Dieu, de son désir de pureté jusque dans ses chutes les plus humiliantes.

I. BRILLANT. *Serge de Diaghilew et l'influence des Ballets russes.*

La mort d'un magicien. — Les Ballets russes, leur public, leurs amis fidèles et grincheux. — Un grand seigneur impresario qui est un créateur de génie. — L'éclatant début des Ballets russes. — La première période (1909-1914). — Diaghilew et la musique. — Igor Strawinsky. — Le « style Ballets russes ». — Le décor théâtral. — Bakst et Benois. — La seconde période des Ballets et leurs nouvelles tendances. — Un peu de morale pour conclure.

. DE MENASCE. « *Le procès de l'art* », *de S. Fumet.*

M. BRION. *Le Journal de Charles du Bos.*

L. ÉMILE. *Les entretiens de Pontigny.*

M. MATHÉ. *Les Disques.*

# Notes sur Alain-Fournier

Une après-midi que, malade et couchée, je lisais, il est entré dans ma chambre. Il a regardé dormir, au fond du berceau, le tout petit bébé qui était sa nièce et sa filleule. Puis il s'est penché pour voir le titre de mon livre. C'était *La Légende dorée.*

« C'est beau, n'est-ce pas ! m'a-t-il dit. — Oui, très beau... »

Un silence.

« Malheureusement, on ne peut pas tout croire. »

Il a relevé la tête, surpris. Et, les yeux clairs dans ce visage qui semblait toujours baigné d'une lumière douce, née de lui-même.

« Pourquoi donc? m'a-t-il répondu. Pourquoi pas? Moi je crois tout. »

Au même instant, comme gagnée d'un seul coup par cette clarté, je pensais : « Mais oui, bien sûr ! Pauvre sotte ! Pourquoi ai-je dit cela ? Qu'est-ce qui me gêne ? Moi aussi je crois tout. »

Et je voyais soudain devant moi le monde surnaturel émerger de la nuit, comme un grand jardin sombre apparaît brusquement sous les feux blancs de la lune, qui vient de dépasser le mur.

***

— C'est ainsi que j'ai commencé d'apprendre de lui la foi.

La foi : non pas cette déformation, cette contorsion, ni

et asservissement de l'esprit humain, redoutés des ıcroyants ; non pas une sorte de parasite monstrueux qui e peut vivre en nous qu'aux dépens de l'intelligence et e la raison ; non pas même un devoir à quoi il se faut ɔntraindre avec effort, avec sacrifice.

Simplement, les yeux ouverts ; au-dessus de toute conaissance humaine, la vision tranquille de la vérité, le ıonde vivant devant l'âme déroulé, et elle y voit — ɔmme sur une carte de géographie le tracé du beau euve — sa place, sa route, et sa fin, qui est de se perdre, ɔrès avoir fécondé les terres qu'elle arrose, dans l'océan e la divine beauté.

* * *

Un soir — nous avions quinze et dix-huit ans — nous ous chauffions tous les deux, serrés contre la cheminée e la petite salle à manger, dans cette grande maison d'éɔle triste et sèche dont il a fait la maison d'Augustin Ieaulnes, et que nous n'avons connue qu'à des vacances.

La nuit presque tombée, éclairés par les grandes flamıes des bûches, las d'avoir lu et parlé, nous pensions oucement l'un près de l'autre. Tout à coup, dans le couɔir, un bruit de sabots à la fois hésitants et précipités, et uelqu'un se jeta contre la porte avec des coups apeurés.

Entrez ! » — Elle s'avança dans la demi-clarté, sans ıcher le bouton de la porte. C'était une petite bergère ; u-tête, les cheveux déteints par le soleil et la pluie, les ɔues cuites par le froid et le chaud, l'air aussi inculte que ɛs landes de la Sologne où elle menait paître ses mouɔns, et qui semblait vêtue de la même terre qui séchait ses gros sabots. Elle avait peut-être seize ans. Elle resta n instant immobile, toute raidie, la bouche ouverte omme quelqu'un qui étouffe, nous regardant avec des eux agrandis de bête pourchassée. Puis elle dit tout d'une

traite : « Je viens me déclarer, Monsieur, que je su enceinte ! »

Nos cœurs s'arrêtèrent de battre.

Toute la honte, tout le désespoir, toute la peur de cett pauvre gamine me submergèrent. Sans doute, pour obé à d'anciennes ordonnances municipales, depuis longtemp périmées, l'avait-on contrainte, à la ferme, d'aller à mairie « se déclarer ». Comme un chien poursuivi à cou de pierres et qui se jette à l'eau, elle était venue à la brun se jeter contre cette porte. Mon âme se débattait dans un sorte d'impuissance mortelle à remonter de cet abîme o elle venait de nous jeter : abîme de stupeur, et peut-êtr de répulsion. Je pensais : « Que faut-il faire? Cherch mon père? L'interroger? Pas devant moi. Quelle horreu Comment est-ce possible!... »

Mais Henri leva sur la petite bergère des yeux où s lisait toute la pitié du monde, et d'une voix que je ne pu me rappeler sans larmes, avec une inexprimable bonté, lui dit doucement : « C'est bien, mon enfant. Ça suffit.

Elle resta clouée une seconde. Elle s'était attendue des questions affreuses, des papiers à signer, un jugemen peut-être.

Comme au jour de l'autre Jugement, lorsque Jésus malgré cette montagne horrible de nos péchés, nous di la parole que nous n'espérions plus : *Venez à moi, les bén de mon Père!* la petite bergère voyait l'enfer s'éloign d'elle, et sa honte lavée dans l'amour.

Elle aspira l'air violemment, puis, sans dire un mo s'enfuit.

***

— C'est ainsi que j'avais commencé d'apprendre de l la charité.

La charité : non pas cette pièce que l'on glisse à u

ıuvre en évitant de le regarder, de peur de voir sa misère d'en être gêné ; non pas cette pitié distante qui vous it plaindre et aider le malheureux très vite, avec une ·urde impatience que ce soit bientôt fini et que renaisse sensation réconfortante de votre propre sécurité ; non ıs même cette générosité de cœur qui vous fait com-·endre le coupable, couvrir sa faute de votre indulgence le serrer dans vos bras avec le sentiment que vous êtes sez grand pour l'aimer malgré sa misère.

Mais l'amour seul ; cet élan tout-puissant qui vous arra-ıe à vous-même, et d'un bond vous êtes dans le cœur de autre, vous voyez toutes choses comme il les a vues, vous cceptez tout, vous assumez tout. Et, prenant sa misère ır vos épaules comme une tendre brebis blessée, c'est 'elle que vous venez faire, aux pieds du Seigneur, l'of-ande qui sera l'exact prix de sa miséricorde — comme ésus, revêtant nos crimes, en a fait un manteau pour les ouvrir et les offrir au Père. — Amour qui rejoint, qui nporte et qui sauve ; le seul qui descende de Dieu, et ui remonte à Dieu.

***

De ceux qui l'ont aimé, ou pour qui sa mémoire est une œur et une amie, beaucoup ont cherché vainement la éponse à une anxieuse question. Cette âme si détachée e la terre qu'elle semblait un oiseau à peine un instant osé, ce cœur si assoiffé de pureté qu'il ne s'est point rouvé en ce monde de source assez limpide pour qu'il 'y désaltérât, cet enfant qui, parfois égaré, n'a pourtant amais cessé d'entendre et de chercher le Père en qui tout on être croyait, aurait-il fini par ne le point rejoindre ? ierait-il possible qu'il eût perdu, dans ces recherches ruelles et vaines, aux épines d'impureté qui l'ont déchiré, out le sang de ce cœur que Dieu voulait, qu'il ne le lui

ait rendu que vidé de toute vie, à jamais sans réponse à l'appel si fort, à jamais mort et perdu? — Seigneur, à l'heure dernière, qu'avez-vous fait de lui? Dites-le-nous; et ne nous laissez point dans l'angoisse!

Et Dieu qui, à travers ce chemin de ronces, n'avait jamais lâché sa main — comme on tire derrière soi un enfant dans le taillis, et levant la tête qu'il tenait baissée contre le fouet des branches, il aperçoit tout à coup la merveilleuse clairière — Dieu qui l'a pris enfin miséricordieusement dans ses bras pour qu'il n'allât point s'embourber aux dernières fondrières du sous-bois, se penchant vers lui, qu'il tient dans son sein, dit en souriant : « Réponds toi-même ».

Je tourne la page, et voici, en haut de la lettre déjà jaunie, la phrase prophétique, la parole mystérieuse que sa mort illumine.

« C'est seulement à l'heure de la sueur de sang que l'âme a pu se faire entendre et que le Christ a obtenu réponse! »

Ainsi, Seigneur, ce cri d'amour que vous attendiez de lui, cet appel à votre appel répondant, que le monde avait jusque-là refoulé dans sa gorge, pour qu'il fût assez fort, pour qu'il trouât le ciel, il fallait que ce fût un cri d'agonie. Rejetant brusquement ce poids terrestre, cette main sur la bouche contre laquelle il s'était jusqu'alors trop faiblement débattu, donné cette fois sans réserve et sans peur, de toutes ses forces, de toute sa vie, il vous a répondu.

Et le Christ a dit : « C'est bien, mon enfant. Cela suffit! *Entre dans la joie de ton maître* (1). »

*
* *

— C'est ainsi, mon Dieu, que vous avez permis qu'il

(1) S. Matthieu, xxv, 21.

us laissât l'espérance, dernier enseignement, promesse même temps qu'expliquée tenue, et qu'il a payée pour us de son sang.

L'espérance : non pas une attente inquiète, un désir xieux et traversé, non pas une lueur timide qui trem- de son audace.

Mais la certitude, donnée par Dieu, voulue par Dieu, lonnée par Lui — et ce n'est pas la moindre ingénio- é de son amour que de nous avoir fait un devoir de ce e nous eussions à peine osé prendre comme un secours ns la détresse — la vision directe de l'infini bonheur omis. — Ainsi elle est la même chose que la foi. *La foi la substance des choses que l'on espère* (1). L'espérance leur lumière qui nous les rend visibles. Puisque je les is, je *sais* qu'il suffit pour les obtenir de les aimer, de demander, et que les sépare seul de ma main tendue petit peu de jours et de peines. — Non pas même, et voici rejointes ! Espérer c'est déjà posséder : *Là où est tre trésor, là sera aussi votre cœur* (2). — Ainsi l'espérance la même chose que l'amour. Aimer c'est désirer, c'est pérer, c'est tendre vers ce qu'on aime. Avec Dieu c'est ssi, c'est enfin posséder, tenir, garder. Mais avec Dieu ul ; et à travers toute créature aimée, c'est vers lui que continues de tendre. Aucune ne saurait fixer ton élan. ns notre monde de vaines images, cet être que tu pour- ivais, au moment même où tu l'atteins, il n'est plus, il st dissipé comme un brouillard. Ou si tu peux un ins- nt le garder captif, qu'il est petit ! qu'il est pauvre ! omment ferais-tu tenir en lui cet amour immense qui ne sse de couler de ton cœur ? Comment apaiserait-il en toi tte soif aussi vaste que l'infini ? Dieu seul est assez grand

(1) Epître de saint Paul aux Hébreux, XI, 1.
(2) S. Luc, XII, 34.

pour te recevoir tout entier, pour te combler tout entier. Ouvre ton cœur, et vide-le dans ses mains. Puis regarde, en toi descendue, la Vérité qui ne peut ni changer ni finir, la Vérité, ta foi, ton espérance et ton amour.

— Ainsi se forme et se ferme, pour ne plus être rompu jamais, le cercle admirable qu'ouvrit un jour pour moi d'un mot cette âme croyante, et qui est la figure même — et la porte — de l'Éternité où elle est entrée.

ISABELLE RIVIÈRE.

# Deux lettres inédites d'Alain-Fournier

I

*A René B.*

Mirande, 7 mai 1909.

*Donnez-moi votre main, prince Hamlet, je connais*
*Cette fièvre...*

Depuis des jours, à propos de toi, je me répète ce début de poème dans la solitude. — Le printemps s'enfonce dans les feuillages du parc et de lourdes taches d'ombre coulent sur sa chevelure. L'odeur la plus fanée se mêle à celle que je n'avais pas respirée encore. Et le soir, doucement, toutes les voix s'unissent pour l'accord le plus désolant. Ah! il ne s'agit plus même d'amour. Mais que faire de nos âmes lorsque ces délices terribles les invitent à *se défaire*?

Ce monde, qu'au plus profond du paysage je découvre en avançant entre les branches mon visage extasié; ce pays de vertige où, comme un jeune roi fauve, je suis

ıssé, quand le soleil de cinq heures du soir était un feu été allumé sur la place ; cette maison verte où les enfants, unis à l'endroit le plus frais, organisent le bonheur, cela ffira-t-il à calmer ce gonflement de cœur, à consoler cette ontée de larmes ?

Moi aussi j'ai lu l'histoire d'Alissa. Au coin du feu, près ma mère, dans un silence prolongé, qui semblait croî-e, comme un petit garçon trop sage que tourmente un agrin. Mais quand elle a levé la tête, il était trop tard : venais de lire : *c'est ici que je viens me réfugier contre la e...* et toute cette peine accumulée me secouait. Je me is enfui.

Mais où m'enfuirais-je ?

Quelque chose a fait couler l'autre matin des larmes us précieuses. Dans un mauvais livre il était parlé de ernadette et des malades de Lourdes. Vais-je répandre dignement le trouble que je ressens ? Que dirai-je pour xprimer tant de douceur, tant de chagrin mystérieux ? ompagne perdue, sœur toute-puissante, *turris eburnea*, *nua cœli*. Reine terrible qui souriais silencieusement errière moi, tandis que je lisais, et qui m'as posé ta main r l'épaule avec tant de douceur.

Je voudrais quand tu liras ceci, pour prix de tant d'im-ıdeur, que tu songes, ne fût-ce qu'une seconde, à ce sage inondé.

— Jacques m'a reproché l'autre jour « ma pureté », ce lte trop pur rendu aux femmes. Il ne s'agit pas de cela. ai eu pour elles le regard de l' « Idiot » qui va d'abord rs l'âme. C'est chez elles que j'ai trouvé, le plus à nu, mme écorchée, — chose qui n'est pas de ce monde et i fait presque trembler de délice et de répulsion à la garder d'aussi près —, l'âme. Je connais, lui disais-je, le issement de cou des visages tournés vers moi, bouche rdue ; les lentes confidences de la plus hautaine ; l'aban-n douloureux de la plus cérémonieuse. Elles sont toutes

venues vers moi, comme vers le prince innocent, avec un amour qui ne portait plus ce nom.

. . . . . .

. . . . . .

— Je te prie de ne pas avoir peur de moi.

J'ai aimé ceux qui étaient si forts et si illuminés qu'ils paraissaient autour d'eux créer comme un monde inconnu. Pourquoi ne t'aimerais-je pas?

HENRI.

II

*à Mme Fournier,*
*24, rue Dauphine, Paris.*

Mirande, 10 juin 1909.

Chère vieille maman,

Je partirai le vendredi 25 pour Paris, que je quitterai le samedi 3 juillet à destination du camp de Bouconne : pour la dernière fois tu m'auras vu en soldat.

Il y a si longtemps que je n'ai pas débarqué, mon petit paquet sous le bras, sur le palier de l'appartement, que je me représente difficilement cette joie.

Je suis fait à la vie morne que je mène ici : départs de grand matin, quelquefois dans la nuit ; manœuvres lentes dans d'immenses paysages verts ; retours en fanfare ; et le reste du jour l'envie de dormir comme un poids sur le cœur.

Le plus pénible est la vie en commun avec des gens d'une bassesse incroyable ; les plus répugnants sont encore les sous-lieutenants de réserve : combien Fauvel, le dégueulasse, et Cousin, le Jutier, étaient beaux à se mépriser eux-mêmes et à maudire leur ordure, en comparaison de cette vulgarité incurable et satisfaite ! D'ailleurs tout le monde est charmant et moi aussi. Les uns me tutoient ; j'endure même que d'autres m'appellent Henri.

Il faudra revoir tout cela quand, poussés en avant par

ur section, ils feront dans le feu le premier bond en vant ; secoués d'une terreur si abominable que le sang ur sortira des narines. La « chair ignoble » ne sera plus u'une loque frémissante : c'est alors que les âmes à nu e reconnaîtront. Et qui sait si nous avons le droit de ger les hommes ailleurs qu'en de telles circonstances !

Qui saurait ce que je porte en moi, lorsque j'arrive à la ension, confondu dans la troupe des blagueurs — ou u'au tennis je salue les dames, insupportablement correct t élégant ?

Une seule chose me plaît ici, c'est ma solitude, dans et appartement qui donne sur des champs, des jardins, t la route de Tarbes. Les bœufs aux pattes obliques, ayés l'un contre l'autre, emmènent au pas, dans de randes charrettes, les familles de paysans. C'est le grand alme antique. De mon bureau je vois à l'horizon s'accu-uler les lourds nuages blancs. Il y a plein ma chambre roses cueillies dans les haies.

Solitude propice aux grands recueillements. Lhote me sait : les grands religieux sont des oisifs. Que de fois, omme maintenant, je me suis appliqué à croire et je me uis imposé la vie austère d'un moine. C'était pendant des acances ennuyées ou de longs hivers. Replié sur soi-même n remâche tous les vieux problèmes. Vienne l'été, ou uelque départ, ou quelque lourde tâche, tout s'oublie et on n'entend plus *l'inexorable appel de la voix merveilleuse.*

Cette parole que tu me cites de sainte Thérèse est belle i soi. Mais pour un véritable chrétien, il n'y a pas d'autre arole que celle du Christ, que l'ordre terrible : « Pour rier, mettez-vous à genoux ! » — Et celle de la Vierge : Pénitence ! Pénitence ! » — Certes, lorsque nous étions es enfants, rien que vivre c'était une effusion sans fin, ne conversation très douce avec l'être le plus pur ; et si ous faisions notre prière au lit, son visage était là, pen-né vers le nôtre, et c'était à lui d'approcher en souriant on oreille. Mais maintenant que nous ne sommes plus

des enfants, maintenant que nous sommes plus impurs que la terre, comment ferons-nous entendre à Dieu cette voix terrestre? Quel cri assez douloureux, assez désespéré, notre âme pourrait-elle jeter! Le temps de la Passion est venu. Il ne s'agit plus de suivre d'un regard émerveillé les copeaux du menuisier. *L'homme, comme sur une croix, subit sa tension, son extension extrême dans tous les sens.* C'est seulement à l'heure de la sueur de sang que l'âme a pu se faire entendre et que le Christ a obtenu réponse.

Ce reproche que tu me fais de ne pas te dire de choses toutes simples me fâche comme une injustice. Quand me suis-je efforcé davantage à la simplicité? Je ne dis jamais de « choses savantes ».

. . . . . .

Je te prie, ma chère maman, de ne pas trop te fatiguer à ta classe — et de ne pas t'ennuyer de moi.

105 jours, demain. Dimanche, il y aura fête au 104!

Baisers à tous.

HENRI.

# NOTES ET RÉFLEXIONS

## *Serge de Diaghilew et l'influence des Ballets Russes*

Qui ne l'a remarqué? Mais il est impossible de ne le
edire point, la remarque fût-elle, après un mois seulement,
evenue banale. Venise était le lieu choisi — ou plutôt le
écor prestigieux — où devait finir sa vie un Diaghilew,
rtiste de génie et créateur de cet éblouissement que
ırent les Ballets Russes. La ville de Goldoni et de Tiepolo,
cité des masques et des sérénades, était une de ses
atries spirituelles; son visage de fête perpétuelle, et ce
u'il y a d'artifice, — d'artifice charmant et légitime —
ans sa splendeur bariolée, l'air de théâtre et l'allure d'o-
éra qui marquent toutes ses créations, même les plus
oignées du théâtre et de l'opéra, convenaient sans doute
ıx goûts d'un homme par qui le ballet était redevenu ce
ı'il était au moment où naissaient, — précisément en
alie —, les grands spectacles de cour : la plus somptueuse
la plus enivrante des fêtes et surtout un enchantement
es yeux... Nous aurons à nous demander, il est vrai, si
tte conception de la danse au théâtre ne forme pas une
pèce d'hérésie. Mais (à ne considérer, bien entendu, que
xtérieur) il faut avouer que ce cortège funéraire glissant
r les eaux de l'harmonieuse lagune et, après les chants
agnifiques de l'église russe, le corps emporté par la gon-
ole richement vêtue au cimetière de l'ile San Michele,
est comme une apothéose de théâtre et un merveilleux
ıal de ballet. Cet accord, satisfaisant aux yeux, d'une vie
de son rapide dénouement n'affaiblit point nos regrets.

Les Ballets Russes meurent évidemment avec Serge de Diaghilew — ils étaient trop marqués de son impérieux génie pour lui survivre — et je suis de ceux qui se consolent mal de leur disparition.

Il y avait un certain public « Ballets Russes », public bigarré, cosmopolite, singulier, qui ne composait sans doute qu'une partie des spectateurs, même habituels, mais qui avait son caractère propre, toute diverse que fût son origine ; on n'est pas obligé d'avoir beaucoup de vénération pour ce public, si on a le droit de le trouver « amusant ». Mais il y avait aussi de fidèles amis des Ballets Russes, qui ne laissaient pas de leur être quelquefois sévères, et qui n'en étaient que des amis plus véritables. Ils leur faisaient mille reproches, mais ils ne manquaient pas de courir chaque année à leurs spectacles, d'éprouver même un petit frisson quand la célèbre compagnie rentrait dans nos murs, et enfin de suivre chacune de leurs « saisons » avec une admirable exactitude. Ils en notaient soigneusement les faits nouveaux, — menus changements dans la troupe aussi bien que transformations de l'esthétique — et naturellement ces amis grincheux les déploraient bien plus souvent qu'ils ne les vantaient, — car ils se souvenaient trop des plaisirs anciens, — et, artistes musiciens, hommes de théâtre, écrivains ou « amateurs éclairés », ils invoquaient de très beaux et très sûrs principes à l'encontre des innovations de Diaghilew, lequel avec une audace sonnante, bouleversait, sans crier gare, les conceptions du printemps passé, mettant dans un très grand embarras le théoricien qui aurait voulu définir son esthétique et fixer son dernier état. Mais à chaque étape il restait vainqueur et finalement — fût-ce en maugréant, fût-ce en reconnaissant qu'ils abdiquaient — les critiques cédaient, admiraient, se laissaient aller à leur plaisir. Mais certains attendaient l'année suivante pour l'avouer.

Cette manière de triompher, avec aisance et en souriant, de réduire les objections sans discuter jamais et par les seuls enchantements qu'il nous verse, peut-être est-ce une marque du génie.

Je crois que Diaghilew en avait (au sens fort du mot, et qui n'est pas le sens classique, au sens d'originalité surprenante et de personnalité singulière). Figure des plus curieuses, à la vérité, assez énigmatique, pleine d'apparents contrastes et, en définitive, fort séduisante. Un « Français moyen » qui le regarde, un peu ébahi, se tire de difficulté en parlant du charme ou du mystère slave, explication sans doute trop facile... Mais il est vrai que ce grand seigneur russe devenu impresario était resté grand seigneur — et russe. Cet esprit parfaitement cultivé, capable de goûter en dilettante les arts les plus divers et les plus diverses civilisations, de comprendre toutes les formes, toutes les attitudes, toutes les nuances, de les comprendre d'ailleurs en artiste « pour qui le monde extérieur existe », existe en premier lieu, c'est-à-dire d'en voir surtout le décor, ce raffiné, habitant d'un univers très vieux, gardait pourtant, dans le tréfonds de son être, assez de ce qu'il faut bien appeler (non pas fort exactement) l'ancienne barbarie, de la magnifique et pittoresque sauvagerie asiatique ou slave, pour que toute son œuvre en prît une couleur et une saveur, à nos yeux, extraordinaires. Passionné d'art, évidemment, et lui-même créateur incomparable, il semble manifester à l'égard de ce qu'il aime une sorte de léger détachement, legs, peut-être, du gentilhomme « qui ne se pique de rien ». Il invente des modes et il les raille. Par exemple il a contribué à « lancer » Rossini, je veux dire à nous redonner le goût, assez vif dans la jeune musique, de ce maître charmant ; il n'en disait pas moins, en souriant, à un compositeur de ses ballets : « Attention, vous m'avez fait du Rossini, voilà deux ans, c'était très bien, très opportun ; je ne suis pas sûr que ce soit maintenant aussi *up to date* ; cela va s'user ; attention » ; à la vérité, une mode ne l'intéresse plus dès qu'elle s'est affirmée, grâce à lui, et qu'elle va, dans quelques années, se vulgariser. Essentiellement chercheur, toujours en quête d'aspects inédits, toujours assoiffé de renouvellement, perpétuel inquiet, mais sans fièvre visible..., comme

tant de grands artistes, il abandonne ainsi ce qui l'a d'a bord enchanté, tirant de force, derrière lui, son public qui nécessairement retarde, en est à une ou deux étapes en arrière, et qui le suit volontiers, comprenant ou non subjugué par le prestige de ce chef et de ce magicien c'est au surplus, si différents que soient leur caractère e leur génie, l'aventure du musicien Strawinsky et de se admirateurs, — de ses imitateurs surtout qui s'essoufflen vainement à copier ses brusques virages (mais Strawinsky moins détaché, moins « grand seigneur », est beaucoup plus grave et, comme on dit, plus sincère — encore que ce mot ne signifie rien...). De l'enthousiasme assurément (qui se garde au surplus de trop paraître) et, le tempéran sans cesse, vivant toujours à son côté, une ironie aux con tours parfois arrondis et parfois durement anguleux. I crée perpétuellement ; un certain goût de détruire, — qu peut-être est slave, qui peut-être est lui-même ironique ou qui est l'un et l'autre, — perpétuellement aussi le pousse, dirait-on, à se renier lui-même, à se parodier. — Mais il ne manque jamais, comme en tout, d'y mettre sa suprême élégance. D'ailleurs, sous cette existence de fêtes fêtes qu'il donne aux autres et qu'il se donne à lui-même une vie assez dure parfois et « l'aventure » avec ses hauts et ses bas. Ce n'est pas une petite entreprise que de promener vingt ans durant par toute l'Europe et au-delà de l'Europe une troupe comme la sienne — aggravée, si l'on peut dire, de tous ses décors et de tout son matériel. Errant magnifique, qui aime ces erreurs avant tout (disons encore que cela est essentiellement slave, car la remarque ne coûte rien et elle n'est pas inexacte...), artiste sans domicile — si les hôtels ne sont un domicile — ou citoyen de toute ville vraiment « civilisée » (il avait des patries, cependant, plus particulièrement chères, et je crois que Paris était la préférée, Paris où avait commencé le long voyage, Paris dont le jugement surtout lui importait et où les ballets inédits, qui ailleurs étaient simplement des nouveautés, devenaient des créations). La fortune ne

i pouvait sourire constamment — et c'est un jeu à quoi n se ruine plus d'une fois. Il s'en tirait toujours — je ne is comment — paisible apparemment et sans changer e visage, « partout supérieur aux événements », comme igaro (un Figaro qui serait aussi Almaviva).

C'était un prodigieux « animateur ». Mais il était bien vantage. Qu'on se s'étonne pas si je l'ai appelé un créa-ur. Sans doute ses ballets n'étaient pas signés de son om et il n'en avait composé ni la chorégraphie, ni la rtition, ni les décors. Mais, ayant d'ailleurs choisi ses iteurs et déterminé leur réunion, visiblement il avait spiré chacune des œuvres nouvelles, donné la direc-on esthétique — et le coup de barre qui la changeait udain, — il avait imprimé partout — et souvent jus-ue dans les détails, par lui réglés ou modifiés — sa griffe onine, aisément reconnaissable. Se renouvelant sans sse, comme j'ai dit, sans cesse il renouvelait ses collabo-teurs. Il a « usé » un nombre étonnant d'artistes en us genres, hommes de talent et parfois de génie (ce qui veut pas dire qu'il n'employait pas de nouveau, un peu us tard, celui qui avait brillé dans une période, à ses yeux, volue). Et tous ceux qu'il faisait travailler, quel que fût ur caractère et bien qu'ils le gardassent en travaillant ur lui, produisaient, sous sa direction, « du Ballet usse »... Aucun directeur de théâtre — sauf peut-être un etteur en scène aussi original, aussi personnel et, avec son, aussi impérieux que Gaston Baty — n'a joué un le pareil dans les œuvres qu'il montait.

Avec ce génie et avec toutes ses hérésies... que je dirai, a grandement servi les arts. Mais, s'il y a vraiment des résies en art, ce dont je ne suis pas fort assuré (encore e j'aie mes principes, surtout en matière de ballet, et e naturellement je les tienne pour infrangibles), les rétiques sont probablement nécessaires en la rencontre it pour rendre quelque saveur à l'orthodoxie qui devient le et, par contre-coup, pour la réveiller, l'assurer, l'af-rmir. Remarque et procédé qu'il serait évidemment

dangereux de transporter dans un autre domaine... Je ne sais pourtant si, trop voisins de lui, nous jugeons exactement son apport ; personne, il est vrai, ne met en doute son importance, mais on parle volontiers d'éclat éphémère et de lumière qui disparait avec lui. Tout ce qui est du théâtre est par nature éphémère — au moins en apparence — mais l'influence exercée par une œuvre qui paraît aux chandelles avec succès, influence nécessairement vive et frappante, s'étend beaucoup plus loin que le théâtre et dure bien plus longtemps que cette œuvre même. Tel a été le cas pour Diaghilew et ses ballets. Ayant agi, et avec quelle force et quelle souveraineté ! non seulement sur l'art du ballet, non seulement sur le théâtre considéré en général, mais sur tous les arts, y compris la mode, je considère que cet événement est, dans son domaine, le plus important qui se soit produit au cours de notre siècle. Il est comparable, s'il ne les dépasse en ampleur, à ces grandes des querelles de musique et de théâtre qui ont agité le XVIII^e siècle, comme celle des Bouffons et du style italien ou celle qui mit aux prises Gluckistes et Piccinnistes. Mais, à vrai dire, il n'y eut point ici de querelle, s'il y eut parfois des récalcitrants, et dès le premier soir, soir inoubliable, l'invasion russe conquit, pacifiquement, un Paris soudain amoureux de ses vainqueurs.

C'était au printemps de 1909, et on jouait *Schéhérazade*. Gabriel Astruc, qui préludait ainsi aux « grandes saisons de Paris » et qui avait organisé les représentations au Châtelet, a joliment rappelé cette victoire dans un livre tout plein de verve et de couleur (1) ; une salle adroitement composée où l'ingénieux organisateur avait assemblé des représentants notoires du monde des lettres, des arts, du théâtre et du « monde » tout court offrait un public

(1) *Le Pavillon des fantômes*, qui vient de paraître (chez Grasset). Les mémoires de cet autre « animateur », figure des plus originales et qui, malgré de rudes déboires, a beaucoup agi sur son temps, sont trop caractéristiques d'une période pour que nous n'ayons pas l'occasion d'en dire quelques mots.

le choix, capable de subir, mieux que quiconque, le choc le ces masses pittoresques, — et de les acclamer le lendenain dans Paris...

Cette soirée ouvre la première période des Ballets Russes.

Mais Serge de Diaghilew habitait déjà Paris, ou y avait ait des séjours, depuis quelques années, organisant des xpositions d'art russe (la première fut celle du Salon l'Automne en 1906 et on doit remarquer comment il y attachait l'esthétique, alors la plus moderne, de son pays l'art ancien et à ses éternelles traditions), donnant des oncerts russes, nous faisant connaître les grands opéras usses — qui, depuis lors, non pas tous il est vrai, sont our nous « domaine public » (c'est lui qui nous révèle, n 1908, à l'Opéra, Chaliapine dans *Boris Godounov*). Ce l'est que peu à peu, sans une longue préméditation, qu'il iendra aux ballets et qu'il se spécialisera dans la formule ui a fait sa gloire.

Il avait déjà travaillé en son propre pays — et il s'y tait occupé de théâtre — avec une certaine indépendance 'ailleurs et qui lui valut quelques ennuis, car dans ce omaine aussi tout était officiel et fonctionnarisé. Mais la einture surtout semblait l'attirer. Une revue qu'il fonda 1898) et le mouvement qui prit le nom de cette revue, *Mir Iskousstva* (Le Monde artiste), groupèrent des artistes iovateurs, — mais d'inspiration profondément russe et se éférant à la tradition qu'ils considéraient comme vraiment authentique : les plus originaux comptèrent ensuite armi les décorateurs ordinaires des Ballets Russes. Il est écessaire de se rappeler ces débuts, si l'on veut comprenre le caractère essentiel des célèbres ballets — et leur éconde erreur. Diaghilew n'a jamais cessé d'aimer la einture et peut-être l'a-t-il aimée plus que tout, plus que a danse... Ce sont les couleurs, c'est le côté pictural ou, si 'on veut, c'est le « spectacle » au sens propre du mot qui rappe d'abord en la plupart des œuvres qu'il a montées. Sur ses programmes le nom du peintre devrait être inscrit n premier lieu.

Cette voluptueuse et sanglante *Schéhérazade*, née en 1910, qui, plus que tout le reste, frappa le public par son originalité inattendue, ses larges flaques de tons purs, ses accords simples et audacieux, et l'orangé des soieries éclatant sur l'émeraude étalé du décor, ce harem bas et lourd, inquiétant et mystérieux, c'est d'abord un tableau — et c'est un chef-d'œuvre du grand peintre Léon Bakst. Comme *Schéhérazade* symbolise à jamais cette première période qu'elle éclaire avec une somptueuse brusquerie, Bakst, le plus illustre des décorateurs groupés par Diaghilew, véritable homme de théâtre au surplus et qui avait de la scène, du « plateau » à organiser, un sens admirable et quasi infaillible, Bakst sera le chorège véritable de cette période ; le « style Ballets Russes », qui la désigne et qui va triompher aussi dans les arts décoratifs, qui va envahir nos appartements, colorer hardiment les tentures et les coussins, briller même sur les vêtements féminins, c'est surtout le style de Bakst.

Mais que devient la chorégraphie ? Elle a été réglée, dans *Schéhérazade* comme dans les principaux ballets du début, par un maître, Fokine. Mais Fokine, alors jeune artiste, formé aux pures traditions de la danse classique dans ce conservatoire de la grande tradition qu'était le Pétersbourg des théâtres impériaux, Fokine, avec une ardeur révolutionnaire, s'attache aux idées de Diaghilew et, comme lui, renie quelque peu sa déesse protectrice, Terpsichore, qui dans un ballet devrait être la première servie... Il y a peu de danse véritable dans *Schéhérazade* et d'admirables danseurs, un Chaliapine, une Kharsavina, s'y résignent — aisément — à un rôle de mimes, parfois de figurants : les taches colorées qu'ils forment sur le décor sont si curieuses et si belles... Ce « ballet » n'est qu'un tableau vivant ou, comme on l'a dit, « un décor animé ». A la création, le sens de la chorégraphie classique étant perdu chez le public même le plus cultivé, nul ne s'en aperçut — et, depuis lors, ceux même qui le pourraient critiquer, sont

aincus par tant de splendeur. Mais enfin c'est une héré-
e... Un ballet est un ballet — et ce doit être premièrement
e la danse. Aujourd'hui un sens plus exact de la distinction
es arts et, sinon de leur hiérarchie (malaisée à établir...),
moins de leur « spécification » qui fait leur valeur
ropre, nous met davantage en garde contre ces erreurs
nais il faut avouer que, si on les ressent en peinture, en
ulpture, en musique, on est resté un peu moins délicat
matière de danse). Diaghilew, réformateur en peinture,
voulait être aussi en chorégraphie, et il réagissait vio-
mment contre le ballet qui enchantait alors les abonnés
es théâtres impériaux : c'était tout uniment la belle
anse d'école, la danse classique, née, puis développée
rtout en France, mais qui s'étiolait dans sa propre
atrie, tandis qu'elle s'épanouissait magnifiquement,
eur des neiges, fleur virginale, dans le pays glacé où
avait emportée une lignée de chorégraphes français
ont le plus illustre et le plus agissant fut Marius Petipa).
n lui reprochait son caractère artificiel — comme si
ut art n'était pas artifice, c'est-à-dire interprétation,
dressement, purification de la nature selon les exigences
e l'esprit — et vers le même temps d'ailleurs, avec
autres principes (si l'on peut parler ici de principes...),
ne Isadora Duncan, puritaine d'outre Atlantique enti-
mée d'un faux hellénisme, au surplus artiste géniale, ten-
it de substituer à la rude et féconde discipline cette
nprovisation sans lois d'où sortira, pour notre malheur,
narchie de la « danse rythmique », aujourd'hui agoni-
nte. Diaghilew, somptueux coloriste, nous épargne cette
briété nue et revêche, mais il croit, et Fokine développe
es vues, il croit que le ballet, au lieu d'être proprement
e la danse, doit être une action mimée, — un drame et
ne comédie à la muette — ou une frise animée ou un
bleau. Conception qui n'est pas, en soi, nouvelle, puis-
u'elle a été celle de grands chorégraphes du passé, du plus
meux peut-être, de Noverre dont les écrits fameux, dans
seconde partie du XVIII^e siècle, ont propagé les théo-

ries, mais dont la pratique (car c'était un danseur de race) corrigeait les excès... Je simplifie sans doute et je raidis les idées de Diaghilew, esprit fort souple et qui avait surtout le dessein de monter des spectacles originaux et magnifiques, quels qu'ils fussent — et des spectacles fort divers. Ne donne-t-il pas, dès les premières années, ces admirables et immatérielles *Sylphides* (sur une musique de Chopin, orchestrée fort habilement, et où la chorégraphie est encore de Fokine) : triomphe de la danse d'école, dans sa forme la plus authentique, exécutée en jupes de gaze, traditionnellement, sans respect humain.... danse à l'état pur, où ne se mèle aucune « action », où il ne se passe rien — que de la danse, « poème » qui ravit un vrai balletomane, toujours un peu gêné devant ces ballets, fussent-ils les plus classiques du monde, où la nécessité de conter une histoire introduit quelque pantomime qui interrompt la mélodie... Mais c'est un heureux accident, et il est clair que Diaghilew n'a pas une grande tendresse pour cet art en vérité tout idéal et détaché du monde pesant où nous sommes attachés. Peut-être aurai-je l'occasion d'esquisser devant nos lecteurs l'esthétique de la danse de théâtre, de la danse classique — qui n'est pas du tout ce que pense un vain peuple d'abonnés... Art magnifiquement abstrait, « géométrie animée », combinaison de lignes mouvantes, volonté de conquérir l'espace et de s'élever loin de la terre, arrachement paradoxal aux lois de la pesanteur, et, dans son essence, dans sa signification profonde, triomphe de l'esprit sur la matière, c'est en vérité, quelque étrange que cela paraisse à un spectateur distrait, un art, à sa manière, « spiritualiste » (les sujets que traite le ballet romantique en sont une remarquable illustration...).

Je dois dire au surplus que tous les ballets russes de la première période ne ressemblent pas à *Schéhérazade*. J'ai voulu marquer une direction, une tendance, je l'ai peut-être exagérée. Beaucoup de ces ballets conservent, qu'elle soit ou non purement classique, une partie de danse assez

considérable. D'ailleurs Diaghilew avait recruté sa troupe parmi ces danseurs et danseuses des théâtres impériaux — ou élevés à leur école — qui connaissaient parfaitement la grande tradition — et qui s'en servaient magnifiquement. Jusqu'à sa mort et même quand il les emploie délibérément à une « danse » assez différente, il ne veut que des artistes rompus à la discipline classique, — et il sait bien qu'on ne forme pas autrement un bon danseur. Pendant la « seconde période » — c'est-à-dire après la guerre et quand le recrutement russe devient difficile, — à qui demande-t-il de faire travailler ses pensionnaires? A Enrico Cecchetti, vieux professeur et justement célèbre, qui est un représentant chevronné de la danse d'école. Ce qui ne l'empêche pas, dans ses spectacles, de massacrer de plus en plus, et consciemment, avec méthode, cette danse — qu'il estime nécessaire soit comme préparation ou comme exercice perpétuel d'assouplissement.

Ne cherchant point du tout à lui rendre service, il n'en a pas moins, et sans paraître y attacher de prix, servi très efficacement la danse classique et indirectement contribué à sa renaissance qui s'affirme, glorieusement, depuis quelques années. (Mais les excès de la danse rythmique — et son échec inévitable — n'ont-ils pas, par un choc en retour, hâté eux-mêmes cette rénovation). L'exemple des quelques admirables danseurs — d'abord un Nijinsky, une Kharsavina, une Tréfilova, une Pavlova (celle-ci, fleur suprême de la danse classique, n'a d'ailleurs paru chez Diaghilew que fort peu de temps et s'est consacrée, isolément, à un art plus strictement orthodoxe), celui des très bons danseurs qui les accompagnaient, ce qu'ils conservaient, nécessairement, de la tradition dans des œuvres mêmes qui n'étaient point traditionnelles nous ont apporté un enseignement profitable, nous ont d'ailleurs piqués d'émulation et ont réveillé la Terpsichore française. J'ajoute qu'il nous a guéris de l'erreur du travesti : les triomphes même des grandes danseuses, des virtuoses de l'époque romantique — une Taglioni, une Elssler, une Grisi —

avaient peu à peu réduit la part de l'homme dans le ballet jusqu'à en faire un simple auxiliaire de la danseuse ; on en était venu au point que les rôles masculins de quelque importance étaient confiés, régulièrement, à des danseuses travesties ; ainsi la danse théâtrale se voyait privée d'un élément d'équilibre indispensable, elle était désaxée ; toute son économie, harmonieux accord des qualités — différentes — du danseur et de la danseuse, se trouvait faussée. Les grands danseurs de Russie — tels les guerriers du *Prince Igor* — nous ont, à cet égard aussi, rappelé la véritable tradition, et, sinon l'Opéra-Comique, trop fidèle encore à l'hégémonie féminine, l'Opéra, où se forme une belle troupe de jeunes danseurs, a repris la bonne direction et se souvient qu'un Vestris a brillé sur ses planches.

D'une façon plus générale, Serge de Diaghilew nous a redonné le goût du ballet. On sait la faveur que le ballet trouve aujourd'hui auprès d'un public de plus en plus nombreux et par conséquent auprès des musiciens... Il n'est point de compositeur qui n'en écrive ni ne songe à en écrire — attiré peut-être par cette forme très souple, persuadé d'ailleurs par le désir du public, enfin libéré de l'obligation de fabriquer tout un drame lyrique, avec ennui et peine, quand il veut travailler pour le théâtre, lieu choisi des succès retentissants. L'agonie même du « drame lyrique », successeur de l'ancien opéra, qui n'a pas eu la vie très longue (il est vrai qu'elle n'est pas terminée : le drame lyrique se défend avec énergie contre la mort — et contre le public, qui ne lui fait pas les yeux doux ; mais enfin c'est un genre qui est malade et qui normalement paraît sur son déclin), cette lente agonie a certainement favorisé l'épanouissement du ballet et peut-être a-t-elle aidé Diaghilew lui-même. Mais la magnificence de ses spectacles et leur nouveauté ont davantage encore incité le public à l'aimer, comme les musiciens à écrire...

Ainsi Diaghilew a servi les musiciens — et la musique. Les amateurs de danse pure lui reprochent même de les avoir trop aimés ; les musiciens, eux, trouvent qu'il ne les

e pas encore assez ou qu'il les sacrifie aux peintres ; ils tort : c'est à la danse qu'il faut non pas sacrifier, mais rdonner, les peintres d'abord, qui ne font qu'orner le où règne Terpsichore et vêtir ses servantes, et ensuite nusiciens, dont l'office est surtout d'aider l'envol de éesse, de rythmer ses pas et d'offrir à sa grâce un urs harmonieux (ne rougissons pas de l'avouer : un amateur préfère la partition de *Giselle*, par Adam, est une assez mauvaise musique mais une excellente ition de danse, à un admirable poème symphonique quoi on ne peut danser). Mais enfin Diaghilew a servi usique. — Beaucoup de ses premiers ballets emploient me support musical (c'est pour lui plus qu'un support t il se souvient qu'il a organisé des concerts, qu'il a ne écrit certains morceaux, dans sa jeunesse...) em- ent des œuvres célèbres, qui plaisent aux amis de la ne musique (insuffisamment balletomanes). Ainsi *Shérazade* nous fait entendre le poème symphonique Rimsky-Korsakow, qui n'était point destiné à cet office ui maintenant, pour nous, ne se sépare plus de la e ; l'amusant et bigarré *Carnaval*, c'est, on le devine- au seul titre, du Schumann ; le délicieux *Spectre de 'ose*, où se déployait l'agilité incroyable de Nijinsky, *l'Invitation à la Valse* de Weber ; les *Danses du :e Igor*, c'est naturellement de Borodine, c'est le t guerrier du célèbre opéra — et la sauvagerie savante agnifique de ces danses (réglées par Fokine), ce pro- ux déchaînement, cet enivrement progressif, accordé e musique rutilante, bondissante, irrésistible, comme écor de steppe lugubre incendiée par le soleil cou- t qu'a imaginé Roerich, ce spectacle étonnant. qui ne étonne plus parce qu'il nous est devenu classique, qui ne laisse pas de nous subjuguer encore, est un rands chefs-d'œuvre de Diaghilew (qui en a créé une e douzaine de parfaitement indiscutables). Mais déjà laissait pas de commander des partitions nouvelles ême à des Français — en cette période pourtant où

presque tout, dans ses ballets, est russe : ainsi un Ra
avec *Daphnis et Chloé*, un Debussy, avec *jeux*. Mais
surtout la fortune de s'attacher un jeune composit
qui va devenir le plus grand et le plus original musi
de son temps et qui, fidèle à l'alliance, écrira pou
toutes ses partitions les plus importantes : Igor S
winsky. Une légende charmante, de rutilants et poéti
décors inventés par Golovine, une musique étincelant
diaprée, qui ne fait guère prévoir les œuvres futures e
l'élève de Rimsky ne se voile guère — mais qui r
après l'extraordinaire évolution que l'on sait, un po
admirable (chorégraphie de Fokine), c'est *l'Oiseau d*
et c'est encore un triomphe des Ballets Russes. Un b
en ayant et Strawinsky écrit *Pétrouchka*, conte amu
et scènes populaires de la vie russe à Pétersbourg, c
d'œuvre incontestable du musicien, chef-d'œuvre aus
Fokine et du grand peintre Alexandre Benois, où le d
ingénieux et bariolé s'accorde aussi bien avec la coulei
l'orchestre que les pas de danse et la mimique sacc
avec le rythme, incroyablement précis, de la partition
bond encore, plus considérable, et voici, à la veille d
guerre, ce révolutionnaire *Sacre du Printemps*, dont
dace inouïe encore provoque de fameux tumultes et
aujourd'hui, chef-d'œuvre déjà classé, s'écoute avec
admiration paisible dans les grands concerts ; quan
spectacle — décor plus sobre (de Roerich), évoquan
steppe monotone, et costumes sans éclat où domin
laine blanche et jaunâtre — chorégraphie étrange, h
tée, forcenée de Nijinsky, — cette image de la vie prim
— ou préhistorique — sans indications fort précises
fêtes rituelles et du sacrifice de l'élue, elle serre les en
les et elle soulève mille objections... Mais on voit
Fokine, qui a été le grand chorégraphe de cette pér
commence à céder la place à Nijinsky, le prodigieux
seur est devenu maître de ballet — pour un temps
court et on sait comment sa carrière a été interrompu
ne sera pas le dernier changement de cet ordre et da

nde période surtout les chorégraphes se succéderont, raîtront, reviendront : Massine jouera un grand rôle sieurs reprises, homme de talent, mais dont le style, nant bientôt rauque, anguleux, et déformant de parti- a danse traditionnelle, s'accordera trop bien avec les s du chef ; on verra Mme Nijinska, sœur du grand e, régler notamment les *Noces* de Strawinsky, saisis- tableau d'un mariage populaire, musique qui ne res- le à rien, œuvre admirable qui émeut jusqu'à la rance — et dans laquelle je me passerais fort bien e chorégraphie originale et curieuse mais, à mon gré, laide ; puis viendra le jeune M. Balanchine, encore ercice (non pas seul d'ailleurs) cette année même — je n'écris pas une histoire de la troupe Diaghilew.

*Sacre du Printemps* clôt — ou à peu près — la période i s'applique véritablement l'expression « style Ballets es ». Car, malgré la diversité des œuvres et des aspects, st pas douteux qu'elle garde une assez forte unité. omprend qu'elle ait frappé tout le monde d'étonne- et d'admiration... et qu'elle ait frappé surtout par le plastique et par la couleur. C'était vraiment le déchaî- nt des hordes orientales, sauvages et raffinées, pareil- x guerriers polovtsiens du *Prince Igor* : ces danseurs és, emportés par le rythme, mais savants... symboli- merveilleusement cette irruption harmonieuse et stible. Presque tout y est russe — ou asiatique. Cou- et sons, couleurs surtout, c'est une orgie d'Orient out à coup réveille la tranquille civilisation occiden- et la secoue et l'entraîne vers des plaisirs subtils et nts. J'ai dit comment, durant quelques années, tout art décoratif en avait été submergé. Cette influence epuis longtemps déjà évanouie (je dis longtemps... qu'il ne s'agisse pas d'une époque fort éloignée, mais vivons assez vite aujourd'hui et ce sont là choses ves). A cette débauche de couleurs et à ce qu'on peut er, en art décoratif, un style de tapissier nous préfé- des formes plus solides, une architecture mieux affir-

mée, surtout plus de sobriété — et nous allons par jusqu'à une nudité qui peut paraître excessive (1). même en ce qui concerne le décor théâtral. Il était, qu vint Diaghilew, dans un piètre état — réaliste, mi tieux, banal (2)... L'invasion russe l'a profondément ren velé, lui redonnant le sens de la couleur, même irréé surtout irréelle, et le prix de la simplification, lui rap lant ou lui enseignant d'ailleurs quelques principes ess tiels de plantation et quelques lois de l'optique théâtr Hommes de théâtre en même temps que grands peint un Léon Bakst surtout et un Alexandre Benois ont profondément et ils ont d'ailleurs travaillé — le seco grâce à Dieu, travaille toujours — pour des scènes fr çaises. Cette conception vit toujours et surtout, comm sied, dans les ballets et les spectacles musicaux. Mais sait que des vues nouvelles se font jour — et non pas d'l — qui raisonnablement tendent à plus d'architecture ; c ce qu'on appelle « organiser l'espace scénique », et c une façon de s'accorder au jeu des artistes. On tend au parallèlement, ici comme ailleurs, à une plus gra sobriété ; mais sur ce second point on exagérerait vol tiers, oubliant que le théâtre n'est pas une usine et que « fêtes » demandent certains prestiges colorés, une taine joie des yeux. A qui serait tenté par ce janséni (Bakst appelait en souriant les novateurs trop austèr « ces messieurs protestants »), on peut offrir l'exem de ces deux grands décorateurs, qui savent, eux au

(1) Une influence continue souvent d'agir au moment m où on la renie. Ainsi de l'impressionnisme. Sans lui la pein actuelle, celle même qui lui tourne le dos, ne serait pas ce qu est.

(2) M. Rouché n'avait pas encore commencé au *Théâtre des* cette magnifique campagne (1910-1913) qui a exercé sur tout n théâtre une si féconde influence ; il pouvait au surplus se dispe d'attendre Diaghilew, ses études et ses voyages à l'étranger lui a déjà révélé la voie à suivre et ayant formé ses convictions.

architecturer », mais habillent leurs architectures et ne roient pas qu'elles perdent leur solidité à s'orner de couleurs aux accords riches et hardis. Faut-il noter que, dans la econde période, Diaghilew, qui essayait tout, qui faisait outes les expériences, a parfois, ne serait-ce que par élégance et dilettantisme, montré des décors fort simples ou rès austères de couleurs (les *Noces* de Strawinsky, la *Chatte* de Sauguet et son décor de cabinet « hydrothérapique » en aluminium et celluloïd) et parfois très architecturés (*Le pas d'acier* de Prokofieff, d'ailleurs fort opportunément, puisqu'il s'agit d'une usine en travail). Mais plus souvent, et cédant à ses goûts de peintre, il nous offre les décors qui ne sont que des tableaux de chevalet grandis — d'ailleurs commandés, avec un « éclectisme », u un dilettantisme, ou une ironie qui le caractérisent galement, à des peintres fort divers, souvent fort connus, toujours fort modernes... Théoriquement, c'est ncore une hérésie (bien que le ballet demande, à mon ens, moins de construction scénique que le théâtre proprement dit et veuille surtout, pour ses évolutions, un plateau dégagé); mais cette hérésie nous vaut des spectacles originaux et piquants — et, comme toujours, on absout d'abord et ensuite on le remercie.

Insensiblement j'en arrive à la seconde manière de Diahilew... J'ai insisté à dessein sur la première, qui est, je ai dit, beaucoup plus une et qui est celle par quoi il a xercé une influence d'ensemble (1). L'autre, plus proche e nous, qui est beaucoup moins russe, beaucoup plus européenne » et beaucoup plus cosmopolite, est aussi fort ompliquée ; ce ne sont que tours et détours et le détail n serait infini. Son œuvre de ces dernières années forme

(1) S'il a tourné bride, les événements extérieurs y ont sans doute ontribué — (ainsi après la guerre les rapports sont coupés avec la ussie et sa troupe même comprend beaucoup moins de Russes, ouvre à des Polonais ou des Anglais); mais je crois surtout qu'il vait senti que la veine orientale était épuisée — ou plutôt, avec son ens très fin, qu'il allait se répéter, se cristalliser, se vulgariser.

— on l'a dit, je crois, — une sorte d'inventaire de l'art contemporain, de tous les arts — mais où, fidèle à sa nature il précède la mode, la pressent peut-être, ne la suit jamais... C'est là vraiment qu'il cherche, trouve, abandonne retrouve, varie sans cesse et se livre, non sans quelque passion et non point sans sincérité, à un jeu de dilettante supérieur. Il « essaie » d'ailleurs les artistes les plus divers n'oublie point les jeunes Russes, comme un Prokofief (grand musicien déjà) ou, plus rarement, un Nabokoff, va en Espagne chercher l'admirable Manuel de Falla, en Angleterre inviter Lord Berners, en Italie découvrir un aimable héritier de Rossini, mais garde un faible pour Paris et fait beaucoup travailler les nôtres, particulièrement les compositeurs de la nouvelle génération, tels un Auric ou un Poulenc (il avait commencé par Satie, qui fut toujours un « jeune »), et même tel cadet comme Henry Sauguet. Je ne nomme, bien entendu, qu'un petit nombre d'artistes — au hasard —. De même pour les peintres qui l'intéressent et dont la *queste* le passionne ; ceux-là sont tous ou presque tous de Paris (mais il est vrai que les étrangers « modernes » habitent chez nous et sont immatriculés à ce qu'on appelle « l'école de Paris »), à commencer par l'illustre Pablo Picasso (peintre qui, lui, sait faire un décor et non seulement un tableau : décor sobre et fort pour le *Tricorne* de Falla ou, délicieux et fantaisiste, pour le *Pulcinella* de Strawinsky, par exemple) ; le grand Henri Matisse compose un décor et des costumes exquis et précieux pour *le Rossignol* de Strawinsky ; Marie Laurencin colore finement les *Biches* de Poulenc, et Braque *les Fâcheux* d'Auric, puis voici Utrillo, Rouault, Dérain, voici Survage, Russe de Paris, voici... J'ai cité les premiers venus, j'écrirais un catalogue fastidieux, contre mon gré...

Je veux noter toutefois que, s'il existe une unité dans cette deuxième période, on la trouvera peut-être dans un éloignement plus vif encore pour la danse classique — pour la vraie danse — qu'il déforme avec un plaisir sadique, qu'il parodie, tout en continuant de s'en servir (1)

(1) Pour le centenaire de Petipa (1822-1910), il donne en 1922 *L*

compensation il montre un goût de plus en plus décidé
ur le cirque, l'acrobatie et même la gymnastique, élé-
nts impurs qu'il mêle diaboliquement à la danse... Et
nmoins, le réprouvant, on est obligé de dire qu'il com-
e toujours des spectacles ingénus, originaux, piquants
et que nous finissons, un peu lâches, par aimer.
D'ailleurs son influence, jusqu'à la fin de sa vie, n'a pas
sé, malgré l'apparence. Seulement, au lieu d'être une
d'être massive, elle est faite de détails. On s'apercevra
s tard de la trace qu'il a laissée même en ces dernières
nées : le fameux « recul du temps » nous le fera mieux
er, ne le diminuera point, le grandira plutôt.
On en conclura qu'il a toujours, — avec des erreurs, et
erreurs qui peut-être s'aggravaient — servi les arts.
A-t-il aussi bien servi les valeurs spirituelles et même
tout simplement — la morale? Je n'en suis pas assuré.
faut avouer qu'en ses récents ballets au moins —
ns la première période la sensualité, quand elle appa-
, est ordinairement plus franche, plus simple et, si l'on
t, plus « normale »), — il y a quelque chose d'inquié-
t, de faisandé, de morbide, pour ne pas dire plus. Mais,
elle que soit l'arrière-pensée, la forme habituellement
assez enveloppée. On n'est pas obligé de s'en aperce-
r. Beaucoup de spectateurs ne s'en apercevaient pas.
ut-être est-ce l'écueil d'un art trop raffiné, qu'un chré-
n seul, par un redressement vigoureux, sait éviter sans
dre l'essentiel du raffinement, tout au contraire. Il va
soi d'ailleurs que je ne confonds point de tels specta-
s avec les grossièretés, aggravées de sottise, dépourvues
rt, qui s'étalent aujourd'hui sur quelques-uns de nos
teaux — et même sur beaucoup. Nous restons ici
s les jardins de l'art. Je ne suis guère porté à confondre

*iage de la Belle au bois dormant* (chorégraphie, — arrangée —
Petipa, musique de Tchaïkoswky), lequel est *classique*. Mais
une exception amenée seulement par une circonstance « histo-
e ».

l'art et la spiritualité ; peut-être ai-je la tendance inver
qui sans doute n'est pas raisonnable davantage. Il est cl
que l'art, qui est d'abord une technique, peut servir
bien ou au mal. Mais enfin il conserve ordinairement,
par sa nature, une certaine noblesse, et il nous offr
même un peu dévoyé, la possibilité de nous élever av
lui. L'art se sent évidemment — moins d'ailleurs qu'on
l'imagine — non seulement de ce que l'honnête Boile
appelait « les bassesses du cœur », mais des déviatio
morales et des erreurs auxquelles une éthique fourvoy
plie l'esthétique. Mais il peut les perdre de vue soudai
les oublier, en agissant selon sa nature propre, et plan
au-dessus d'elles. Taine avait remarqué, à propos de ce
taines statues d'Antinoüs, que la sculpture antique, av
un arrière-fond et des prétextes quelquefois ignominieu
ne laisse rien deviner de ses origines et s'enveloppe d'u
sérénité lumineuse, — sans atteindre d'ailleurs à l'éléva
tion d'un art spirituel et chrétien.

Sur cet essai de morale, couronnant, de façon imprévu
ma chronique trop bavarde, qu'on me permette de pre
dre congé, car je crains de sortir de mon domaine, to
comme un ballet hérétique de Diaghilew et avec moi
de grâce.

MAURICE BRILLANT.

## *Le Procès de l'Art* (1)

Il est singulier de constater que certains livres do
tout le monde s'accorde à reconnaître l'importance, qu
tout le monde cite et, qui plus est, que tout le monde
lus, soient en réalité comme s'ils n'existaient pas pou
ceux-là mêmes qui le plus les admirent. C'est que l'admi

(1) Stanislas Fumet, *Le Procès de l'Art*. Collection du « Rosea
d'Or », Paris, librairie Plon.

ration précède souvent la compréhension et l'invite rarement à la rejoindre. Il en pourrait coûter d'avoir à reconnaître pour vrai ce que l'on tient pour beau : la sagesse de l'égoïsme s'oppose à l'aventure.

Je songe ici à deux livres déjà anciens, l'*Art Poétique* de Paul Claudel, et *Art et Scolastique* de Jacques Maritain, auxquels vient aujourd'hui se joindre le *Procès de l'Art* de Stanislas Fumet, dont un chapitre a paru ici-même il y a quelques mois. Un semblable désir les anime d'aller au fond des choses et de n'en plus revenir. Le voyage a de quoi flatter le lecteur, qui, volontiers, se targuera de sa qualité de passager de première classe. Le séjour en ces profondeurs est d'un moindre avantage; faut-il donc abandonner pour toujours l'éclatante multiplicité de la périphérie? Faut-il vraiment agir en conséquence de la vérité entrevue? Que nous dit-elle, sinon l'humilité, la souffrance, la piété et l'amour prescrits à l'artiste par l'art? Mieux vaut ne pas se fier en pratique à de si peu consolantes visions : jouissons seulement du prestige sacré qui rejaillit sur notre besogne, sans nous départir de cette médiocrité — que justifie du moins une apparente fécondité. Tel est le langage de l'amour de soi que tient à l'artiste l'homme qui est en lui.

Cette constatation s'impose dès le début : elle explique seule que le « public » de ces écrivains soit composé non seulement de grands artistes ou d'esprits dociles assez sages pour comprendre que le goût du beau ne suffit pas pour faire un artiste, mais aussi, et pour une grande part, d'artistes médiocres, tentés par la grandeur, trop lâches pour s'y soumettre, trop orgueilleux pour ne pas s'en réclamer.

*Anch' io son artista!* Devant la métaphysique de l'art que lui présentent Claudel, Maritain et Fumet, ce sera le cri déchirant du génie de lui-même ignoré qui reconnaît sa vraie patrie; c'est aussi, inévitablement, le cri de triomphe de l'homme pour qui l'art n'est qu'une faiblesse et qui jubile de voir exalter si haut le vaisseau sacré où il

déverse le désordre de ses passions et de ses attendrissements. Gardons-nous donc de croire que leurs idées ont pénétré le monde des artistes, parce que beaucoup témoignent d'en avoir pris connaissance et s'en félicitent. Le fécond effet de leurs livres ne doit-il pas être, en éclairant les vrais artistes, de décourager les autres?

A l'artiste moyen — ce monstre a une existence — il répugne particulièrement d'admettre que l'art doive obéir à des lois qui le dépassent. L'art n'étant pour lui qu'une évasion, il lui importe par-dessus tout d'y jouir d'une parfaite tranquillité. Affaire privée, non seulement il a ses lois propres, mais il n'a rien de commun avec le reste du cosmos. Ainsi assuré contre l'immixtion de la réalité, il ne reste plus à notre monstre qu'à imposer à l'art les lois de son cher néant personnel et à les proclamer lois, ou plutôt libertés de l'art. Ce mode de valorisation a son analogue chez certains amis du cinéma jugeant belles des productions insanes, qu'eux-mêmes jugeraient telles dans tout autre domaine.

On devine que le secret motif de ce changement d'échelle est moins le souci de faire respecter l'autonomie propre de l'art — autonomie relative mais réelle — que l'inquiétude qu'inspire au mauvais artiste les conséquences, terribles pour lui, d'une unité dans sa vie d'homme et d'artiste, d'une hiérarchie des valeurs et des actes telle que son art ne puisse plus être simple diversion, détente sur l'impitoyable chemin de la perfection chrétienne.

A cette conception assurément facile de l'art dans l'ordre humain veut s'opposer la théorie aujourd'hui si courante d'un art plongeant inévitablement dans le péché, s'en nourrissant, en vivant et, du moment qu'il ne s'en dégage pas, compromettant le salut de l'artiste à qui force est d'attribuer comme une mission de damné. L'art devient alors si nettement condamnable qu'on se demande comment l'Église a pu le soumettre au service de Dieu, sinon par un incompréhensible compromis que répudient bien haut la plupart des artistes modernes.

A vrai dire, ces incompréhensions viennent de ce que l'on saisit mal l'ordre des questions, indispensables à la résolution de la question. C'est ici que le livre de Stanislas Fumet doit être particulièrement apprécié ; sa démarche n'est si assurée, son idée n'atteint un si intense diapason lyrique que parce que tout découle de quelques principes solidement établis, impossibles à manier si l'on ne suit dans tous ses contours l'ordre de leur nécessité interne. Vaine tentative donc que de vouloir le résumer : ce serait l'écrire à nouveau ou le supposer connu. Choisissons plutôt, au cours de notre lecture, d'en détacher quelques-unes des plus brillantes découvertes qui donneront le désir de le lire en entier.

*
* *

Le problème de l'art ne saurait être abordé qu'après qu'on l'a séparé du problème de l'artiste. Procès de l'art, mais aussi, et par voie de conséquence, procès de l'artiste, tel est bien l'ordre que suit M. Fumet. Et voici comment il pose sa thèse dès le début :

L'art ne sert pas Dieu, il l'imite. Et cette imitation est la clef de sa loi. Les gens qui disent que l'art imite la nature ne le connaissent pas. Il imite la *création*, si l'on désigne par ce mot l'acte de créer, il reproduit le mouvement du Créateur, pour faire comme lui. Il s'astreint à ressembler au Verbe.

Mais l'art en tant qu'art n'a pas pour fonction de servir le réel et, quand il s'écroule aux pieds de Dieu, il n'aliène rien encore de sa liberté. La raison d'une telle indépendance métaphysique est qu'il répond exclusivement au beau, lequel n'est pas une servitude par rapport à l'être, mais que l'on peut regarder comme une des qualités de l'être, entièrement résolue. Appelé à exprimer le beau, il n'est demandé à l'art, en toute justice, qu'un témoignage.

Qu'est-ce donc que ce beau qui distingue les beaux-arts de l'art en général selon le principe posé par M. Maritain ? M. Fumet, qui l'adopte, risque cette définition : « Le beau est le bien qui se donne en spectacle pour faire aimer

l'être. » Aussi, aimer la beauté pour elle-même n'est pas seulement le pire esthétisme — si stérile et particulièrement en art, — c'est proprement le commencement de l'idolâtrie : pente très abrupte, abîme très proche qui fait comprendre que beaucoup d'esprits soient portés à condamner l'art par mesure de précaution. Dans cette région, le beau, dont la fonction est d'attirer, au lieu de disparaitre par transparence, arrête au passage l'âme à qui il devait indiquer le chemin de Dieu. Dans cet entre-deux se joue le drame trouble de l'artiste et de l'âme :

La ruse de l'art est de laisser croire à qui le cultive, ou même en jouit suffisamment pour s'y prétendre attaché, que les vertus ascendantes dont il fait preuve sont les vertus humaines de l'artiste en personne. Les beautés d'une œuvre que goûte l'artiste — et, à plus forte raison, d'une œuvre à laquelle il donne naissance, — lui paraissent être le fonds admirable, quoique longtemps insoupçonné, de son âme divine et méconnue. De cette impression au déploiement de l'orgueil, à la roue du paon, la distance est brève. Et cette *hérésie*, que le vulgaire appelle fatuité, est ce qui rend souvent les artistes très ennuyeux. L'homme dépourvu d'humilité, voire de cette pauvre modestie qui en est une adaptation civique, et que la connaissance du vrai Dieu ou une douce nature n'ont pas préparé à la génuflexion, est complètement ridicule quand il lui faut gérer publiquement un dépôt de caractère universel.

Pas plus qu'il n'est un héros, l'artiste n'est un saint, en dépit de la tentation qui le porterait à donner un sens sublime à l'ascèse très spéciale qui le prépare à sa besogne d'accoucheur du beau. Comment créer le beau ne serait-il pas le posséder? Ce sera la tentation du divin, la tentation en quelque sorte théurgique de l'art, celle à laquelle l'artiste résiste le plus difficilement, parce qu'il sait le moins la reconnaître.

Le divin nous retient dans l'idée de la perfection; il nous retient dans une idée, et l'art supérieur nous retînt-il dans la pure idée de Dieu que ce serait encore une entrave; plus cette notion est éblouissante et fidèle au divin lui-même, et plus elle présente de séduction pour l'âme...

qui parle de Dieu ne nous le donne pas. Et la sirène qui en le mieux est celle qui nous retient le plus longtemps hors de Notre âme est appelée à la sainte union, elle n'a pas été créée une autre fin. Ce goût qu'elle prend à l'art en est un témoi- e formel. Si elle se complaît aux noces extérieures du visible et nvisible, c'est qu'elle y reconnaît le geste ébauché de sa voca- profonde; si les noces sont plus émues, plus poignantes, plus rbantes, elle est retenue davantage sous le charme et il lui sera difficile de s'en aller. Or il nous faut quitter ces biens spiri-, le premier Bien nous le commande et l'amour a besoin de cet hement jaloux.

l'artiste encourt de tels dangers, que sera-ce de son lic dont il est comme retranché, dans sa fonction d'œu- ? Ce rapport de l'artiste à son public inspire à Fumet une de ses plus belles pages; ceux qui ont, une e fois, succombé au mirage de l'art ne résisteront pas tte émouvante délation :

artiste est David qui joue de la harpe et le roi Saül est celui qui ute. Mais l'un et l'autre, dans leur rapprochement, demeurent leux côtés de l'art. Il est écrit au Livre des Rois que Saül, qui it David et allait le poursuivre d'une jalousie sombre et per- lorsqu'il sentait monter en lui *l'esprit malin*, se faisait jouer de rpe par David, et son cœur s'apaisait. Cette harpe avait une ence mystérieuse sur son âme. Toutefois, quand David eut Goliath et que le peuple et l'armée l'eurent loué sans réserve en ant et en chantant, cette exultation contrista Saül. Le lende- « David jouait de la harpe devant lui, comme il avait accou- é de faire; et Saül, ayant la lance à la main, la poussa contre d dans le dessein de le percer d'outre en outre contre la ille; mais David, se détournant, évita le coup par deux fois. » , XIX, 10-11). Le même fait se réitéra un autre jour, et la de David alla se planter dans la muraille : David, ayant encore vé le coup, s'était enfui dans les champs.

ïl ne demande à l'art qu'un apaisement pour sa conscience en à l'esprit malin, un sommeil pour les serpents qui bougent son cœur. Il aime David, et il le hait. On ne sait pas s'il autrement Dieu, car Adonaï lui a retiré sa faveur, non parce a été mauvais mais parce qu'il a obéi à son propre sentiment, jugeait bon, en ne tuant pas le roi Agag, plutôt qu'au com-

mandement de Dieu, qui était de tuer ce roi. Mais Dieu a trouv dans David l'humilité initiale qu'il exige, cette confiance absolue q ne croit pas en soi, est attentive à l'ordre divin, ne connaît que lu Et tout l'amen du ciel et de la terre s'exprime par la harpe de Davi Saül, grand et beau comme la nuit, est un homme passionné obscur. David est clair comme le jour et sa beauté est un cristal q reçoit l'être sans que les souillures du moi ni les ombres du dou viennent y intercepter les rayons solaires. David est absent de lu même et Saül est plein de son moi qui corrompt déjà une royau magnifique; il est plein de soi à en gémir et là réside le secret sa souffrance. Le premier est agi et le second s'agite. Ils ne peuve pas considérer la nature des choses sous le même angle.

L'art qui rapproche David et Saül les sépare jusqu'à la mort. Da l'art David se donne et Saül cherche à s'augmenter. Celui qui ci s'allège dans la joie qu'il produit. Celui qui reçoit se gave et s'a soupit. Et l'art n'est pas bon pour la personne qu'il fait dormir, l'art est quelque chose comme la gloire immanente de la parole, le but de la parole, comme de la trompette, est de réveiller et d' vertir. L'élite demande à l'art ce que plusieurs demandent à l' pium. Or cet effet est pernicieux et condamnable; il tend à je un voile sur la réalité, à déguiser la souffrance, à remplacer la j de l'âme par une jouissance artificielle, car le baume qui engour les serpents n'est pas le baume de Galaad et le Serpent d'airain les ferait mourir. Saül, en proie à son mal, se faisait jouer de harpe par David. Mais, après le soulagement passager, la colère roi renaissait de plus belle et il voulait percer furtivement le jou de harpe. Le public est ainsi, il demande à l'art de calmer maux. L'art endort la blessure des hommes et ne les guérit pas. lieu de les alléger, il les restitue, après ses enchantements, p noués encore à eux-mêmes. Et ceux-ci, quand la délectation est minée, pour se venger, rêvent de tuer l'artiste.

Ces quelques citations donnent bien le ton du liv Ajoutons que le dernier chapitre intitulé : *la Résurrect des corps*, en suggère plus explicitement l'idée maître qui est que l'art, en tant qu'il suppose toujours une inc nation, tend mystérieusement à une résurrection g rieuse. De cette analogie avec le mystère central de la lui vient sa magie et son aura de périls ténébreux; à v dire, la magie étant essentiellement opérative, c'est b

terme qui convient le plus mal à l'art fait pour repré-
ıter et pour montrer, non pour donner. Si l'esthète a
ıt de facilité pour substituer l'art à la réalité divine,
st qu'en fait il y a analogie schématique entre eux. Il
plus facile de s'offrir que de se donner, dit un person-
ge de Claudel : l'artiste suggère qu'il est plus facile
core d'offrir autre chose.

Qui donc résistera à la tentation? Le génie? Mais
st-ce pas, au contraire, le génie qui le plus souvent
combe à ce vertige, et tout le drame ne se pose-t-il pas
cisément à propos du génie?

Quelle chose singulière de constater que le savant n'est
nement grand, en tant que savant, qu'au moment où
'est plus seulement savant ; et ce n'est pas par hasard
le maître des philosophes et des théologiens a été un
ıt et que nos préférences vont en art à Fra Angelico,
politique à saint Louis. L'unité de la personne
ıaine est telle que, pour distincts que soient la science,
, la métaphysique, l'un de l'autre, et, tous ensemble,
a religion, la plénitude dans l'ordre inférieur dépend
a participation de la personne à l'ordre supérieur.

ne suffit pas au grand artiste de ne point idolâtrer le
ı, il faut encore qu'aimant Dieu par-dessus tout il soit
tablement prêt à sacrifier jusqu'à cet art si bien sou-
et ordonné à Dieu. Ce sacrifice-là est d'un saint : il
ressemble en rien au pseudo-sacrifice, tant vanté
ıis Rimbaud, d'un art en révolte qui consent au sui-
où l'appelle son exigence intérieure.

ussi n'est-il pas de ceux dont on puisse parler d'un
r léger : il s'agit bien de vertu héroïque. Malheur au
aliste qui se réfugie dans le temple pour dénoncer les
es : prendre ainsi possession de la chaire, c'est en
pter les responsabilités. Bien peu d'hommes sont en
ıre d'écouter impersonnellement un témoignage à la
é. M. Fumet ne manquera pas de lecteurs qui lui
ɔcheront de parler de bien haut : reproche qui s'a-
se à tout prédicateur. Pour ne point l'encourir, force

est de pratiquer ce que l'on prêche. Mais peut-être est-
nécessaire de prêcher les autres pour mieux se convainc
soi-même.

JEAN DE MENASCE.

## *Le Journal de Charles du Bos* (1)

Bien des précédents illustres nous ont appris que
« journal », peut être un genre littéraire très importa
et d'une féconde efficacité. Il comporte en effet une pe
pétuelle critique de l'individu en face des êtres, des év
nements, des choses, un tracé précis des mouvements
l'esprit et du cœur, une activité d'analyse qui devie
vraiment créatrice parce que l'objet auquel elle s'appliq
c'est toujours l'auteur du « journal » lui-même, et q
rien ne nous aide mieux à le connaître que ces perspe
tives ouvertes par lui sur le domaine des sentiments et d
idées.

Étendu sur une durée d'une vingtaine d'années, pl
sieurs fois abandonné et repris, le Journal de Charles
Bos constitue un témoignage essentiel sur une des pe
sonnalités intellectuelles les plus originales et les pl
curieuses de notre littérature actuelle. On y discerne
formation d'un esprit attentif à toutes les suggestions
lui viennent de la poésie, de la musique, des paysages,
réponses de l'intelligence à tous les appels qui émeuve
l'âme, le cœur ou les sens.

Peut-être est-ce sous la forme du Journal même
nous saisissons dans ses démarches caractéristiques
processus de la création littéraire. Un livre est toujo
une somme de pensées, d'impressions, d'émotions reçu

(1) CHARLES DU BOS, *Extraits d'un Journal 1908-1928* (Éditions
la Pléiade. J. Schiffrin).

nsciemment ou non, par l'auteur, élaborées, transmuées. les deviennent la substance de cette création nouvelle, s éléments constructeurs d'une architecture. Quelle que it la forme dans laquelle elles sont versées, poème, man, essai, drame, critique, elles reproduisent les phases la vie intérieure de l'artiste, les souvenirs, les données l'imagination ou de la fantaisie.

Renoncer à l'œuvre qu'on appelle d'ordinaire *créatrice* our se consacrer à un Journal, c'est donc transposer seu- ment l'opération littéraire. Et rien n'est aussi propice à naissance des idées que cette méditation écrite, ce dia- gue avec soi-même. La valeur psychologique d'un docu- ent semblable est grande : qu'on se souvienne du Jour- l d'Amiel par exemple. Combien complète est l'infor- ation qu'il nous donne sur tout le mécanisme des idées des sentiments !

Il y a encore autre chose dans le Journal : le désir d'être ujours au courant de soi-même, de tenir le compte exact tous les mouvements du cœur et de l'esprit. Aucune action devant un être, un livre, une conversation, n'é- chappe à l'analyse. N'ayant pas le souci de projeter dans n être objectif la substance réelle de sa vie intellectuelle, la conserve intacte, il la reproduit sans la déformer. orsque nous prêtons à un personnage fictif nos idéaux, os désirs, nos expériences, nos émotions, nous leur fai- ns subir, inévitablement, un gauchissement qui est la nséquence du passage de la vie à l'art. Bien souvent, ans ce passage, le personnage s'enrichit et reçoit de l'in-ention des nuances plus nombreuses, plus variées. Mais est-il pas aussi intéressant d'atteindre à l'état pur le sultat de cette opération chimique par laquelle l'intelli- ence modifie tous les éléments qui lui sont donnés?

Une des conditions essentielles de l'efficacité du Jour- l, la plus indispensable peut-être, c'est la sincérité. Je eux dire cette loyauté absolue en face de son esprit et de n cœur. Lorsque cette condition se trouve réalisée, l'a- équation devient si parfaite entre le sujet et l'objet que

le Journal peut être considéré comme une sorte de miro où toutes choses se reflètent, à leurs places, avec des per pectives exactes et de justes distances.

L'apparente nonchalance, la *gratuité* absolue, qui so les caractères de ces remarques quotidiennes, naissant d tous les chocs qui émeuvent l'homme, ne doivent pas no dissimuler la fructueuse récolte que représente cett patience de l'esprit à se chercher, à fixer les momen importants de sa vie intellectuelle. En lisant ces « Extrai d'un Journal », le lecteur sera arrêté, à chaque instan par la quantité de digressions que lui imposeront cett note sur une phrase de Bach, un paysage de Corot, un phrase de Joubert. Ces points de repère que l'auteur placés sont, pour nous, autant d'indications de voies no velles, de départs. L'étonnante qualité de cet esprit q réfléchit ici, en mille facettes, toutes les impressions, d la plus fugitive à la plus profonde, donne à ces commen taires la valeur et l'efficacité de gros ouvrages critiques. y a souvent dans une ligne de Charles du Bos plus d substance véritable, de nourriture essentielle que dans de volumes massifs et pesants.

Sachons-lui gré d'avoir conservé pour nous ces témo gnages. Sur Henry James, sur Nietzsche il a écrit de jugements définitifs. Bien que la forme même du Journa ne doive leur conférer qu'une valeur d'opinion indiv duelle, de réaction, pour ainsi dire, et leur garde un cara tère d'immédiat, de temporaire, ils comptent parmi l pages les plus lucides, les plus vigoureuses de la critiq d'aujourd'hui.

Un pareil ouvrage éclaire non seulement bien des pr blèmes importants de la littérature moderne, mais il pr jette aussi une lumière véridique sur cet esprit passion de tous les aspects de l'intelligence et de l'art, sur cett curiosité directe et forte, sur cette culture dont on n saura jamais admirer assez la richesse, la diversité, la pr fondeur.

Il y a, d'ailleurs, autre chose encore dans ce Journal d

arles du Bos, surtout dans la dernière partie du livre, lle où nous atteignons *à l'état pur*, voudrais-je dire, la e de l'âme. Les remarques que note l'auteur à la suite une messe de minuit, d'une messe chez les Bénédictines, un entretien avec l'abbé Altermann se placent essen- ellement, comme il le dit lui-même, sur le *plan de la profondeur*.

Fécond enseignement que celui de cet ouvrage où, dans e ascension constante, une intelligence tend vers une nnaissance plus parfaite de soi-même, du monde de l'art, monde divin. Ces trois lumières croisent leurs fais- aux, elles éclairent, tour à tour, toutes les chambres de conscience. L'amour de Dieu est ici l'élément qui porte utes les autres qualités à leur plus forte intensité. Il est compréhension intime de la prise et du don. Il donne ous les mouvements de ce cœur et de cet esprit leur gique nécessaire, leur continuité, leur sens. Charles du s nous dit que « la musique, et par sa seule vertu de usique », l'a rapproché de Dieu. Toutes les manifesta- ns de l'art qui éveillent un écho dans une âme noble, omise la connaissance du divin, sont ainsi des prépara- ns, des étapes, des démarches vers ce but suprême. Il plusieurs manières d'arriver à Dieu. La voie de l'art parfois la plus lumineuse.

MARCEL BRION.

## *Les entretiens de Pontigny*

a triple rencontre annuelle, chez M. Paul Desjardins, de elques personnalités appartenant au monde des lettres, des s, des sciences, de la politique ou des affaires, est un évé- nent qui est entré dans l'histoire contemporaine. Événe- nt littéraire ou mondain? En tout cas, le choix des invités, raffinement des sujets mis en discussion permettent de ler d'un *esprit de Pontigny*. M. Louis Martin-Chauffier fait

l'évocation paradisiaque d'une récente décade en l'abbay cistercienne de Bourgogne où MM. Andé Gide, François Mau riac, Roger Martin du Gard, Alfred Fabre-Luce, Ramon Fer nandez, Charles du Bos, André Malraux, Léon Brunschwicg — entre autres — s'entretinrent de *la réussite classique dan l'art*, avant que Einstein et Paul Valéry n'y vinssent discute de l'univers sans figure (1). « Le romantisme, le bourgeois l'empreinte chrétienne, le roman, tour à tour y ont suscit des conversations passionnées. »

Avec quelle avidité nous recueillerions quelques miettes d ce festin de princes, et comme nous voudrions apprendre enfi que cette vieille querelle des classiques et des romantique est vidée! Mais à Pontigny on n'est pas assez grossier pou conclure. Il ne s'agit que d' « éblouissantes » joutes, au sur plus fort excitantes. Là on découvre « qu'une certaine com mune élévation d'esprit et une commune bonne foi créen par-dessus toutes les différences de races, de pensée, de for tune et de curiosités, un climat où tous, non seulemen s'accordent mais retrouvent la chaleur même qui permet au esprits de se développer en parfaite entente profonde, e comme dans une partie spirituelle miraculeusement surgie. Là M. André Gide se montre tel qu'il est, car « l'esprit, san cesse en mouvement, ne peut s'arrêter au médiocre, crée un sorte d'état d'évasion où chacun, délivré de toute chaîne e de tout masque, laisse voir sa véritable nature. Et cette natur est charmante. Vive Rousseau! »

M. L. Martin-Chauffier nous permettra de ne point sourir Une de ses phrases, la plus anodine, me fait rêver : « Ces intel lectuels, on les voit courir dans les bois, nager ou battre de records en auto; et le soir s'amuser à des jeux innocents, don la difficulté toutefois empêche qu'ils se puissent répandre.

Pour combien de ces « intellectuels » leur terrible métie d'écrivains et d'artistes n'est plus qu'un jeu (un jeu sans inno cence certes), plus rare et réservé que les autres?

Mais la vie est ailleurs.

LÉONCE EMILE.

(1) « Dix jours dans la Maison du Sage à l'abbaye de Pontigny *Vu*, 11 septembre 1929.

## *Les Disques*

Parmi les nombreux disques parus à la fin de la saison rnière et que nous n'avons pu analyser, il en est pournt quelques-uns qu'il nous paraît nécessaire de signaler nos lecteurs, même avec deux mois de retard. Hâtons-ous ; la nombreuse production d'octobre ne nous permetait plus ce regard en arrière.

Citons d'abord les excellents enregistrements wagnéens de Polydor. Les meilleures vedettes de Bayreuth nt chanté pour cette maison : Th. Scheidl nous donne ne très bonne version du *Voyage à Rome* de Tannhauser, Emmi Leisner une admirable interprétation de l'air de raugaine, au début du 2e acte de *Tristan*. La sélection du Freischütz » en quatre disques de cette même marque résente une homogénéité d'exécution et d'interprétaon suffisantes et comble utilement une lacune du réperire phonographique.

Chez Gramophone M. Pierre Monteux a dirigé le *Sacre Printemps* avec l'emportement et en même temps la inutie de détail qui convenaient. Au phonographe mieux ncore qu'à l'orchestre nous avons senti la parenté pronde du *Sacre* et de « Petrouchska » ; nous discernons ieux les liens qui unissent ces deux œuvres, et la stupéction indignée des auditeurs de 1913 nous étonne. Attenons avec une patiente curiosité la version du « Sacre » rigée par le maître lui-même que prépare Columbia.

Cette maison nous a livré, au début de la belle saison, s œuvres fameuses de Respighi : « Pins de Rome » et Fontaines de Rome » ; nous aimons moins la première, ais celle-ci a enchanté notre été de ses murmures et de illissements éclatants ; on pense à du très bon Rimsky, l'italienne, mais sans bavardages ; on sent aussi que ebussy a passé par là.

*
* *

L'été est le temps d'élection des disques de folklore, de jazz, de chant anglais. Les disques mexicains de Polydor « Currucucu », les disques hawaïens de Columbia « Uluwehi ô kaala » sont autant de faciles prétextes à des voyages imaginaires. Le merveilleux « Good night » de Whiteman (Columbia) marquait, à la fin de nos journées, le moment qui précède l'adieu. Et pendant le jour nous avons fait tourner avec prédilection « Mammy is gone », cette plainte monotone et triste de Revellers, ou bien leur étrange « Narcissus » ; le savoureux « Japanese Sandman » (Gramophone) avec son chant de clarinette basse ; « I lift up my finger » de J. Hylton nous faisait rire ; mais le plus beau, le plus nouveau des airs de jazz, celui dont la perfection rythmique, la souple et mouvante mélodie ne nous lassait jamais, c'était le « Two Guitars » des Alabamian South.

M. Mathé.

# L'HISTOIRE

LEMONNYER. *Le Totémisme.* A propos d'un livre récent.

Au dernier congrès d'ethnologie, tenu à Luxembourg, le R.P. Lemonnyer a présenté un rapport fort remarqué. Nous avons demandé à l'éminent spécialiste de l'histoire des origines religieuses, à propos d'un ouvrage paru aux Editions Rieder, de nous exposer où nous en sommes sur cette importante question du totémisme. Tenons-nous le secret de l'origine de toute religion?

Notes : *La conversion de Turenne.*

*Le centenaire de la prise d'Alger.*

# Le totémisme

## A propos d'un livre récent

M. Maurice Besson vient de publier, aux Éditions Rieder, un élégant volume, mi-partie de texte et mi-partie de planches documentaires, sur le totémisme. Soixante-quinze pages de texte, dont quinze sont consacrées à retracer l'histoire des recherches relatives au totémisme, cinquante-six à relever ses manifestations à travers les cinq parties du monde, sept à présenter les explications qu'on en a proposées, c'est peu assurément, et le public non spécialiste, auquel le livre est destiné, fera bien de ne pas se croire pour autant qualifié pour disserter à perte de vue sur ce problème assez complexe.

Ce n'est pas que l'exposé de M. M. Besson soit sans mérite. Il est assez clair, d'une relative précision, sans tendances philosophiques particulières, circonspect dans ses affirmations et d'intention manifestement objective. L'auteur se risque tout juste à proposer, après tant d'autres son explication du totémisme, si toutefois, remarque-t-il, il sied de dire totémisme au singulier et non pas plutôt totémismes au pluriel, et cette explication n'a rien de révolutionnaire. Aussi bien n'y a-t-il pas lieu de s'exciter en quelque sens que ce soit sur ce phénomène ethnographique, dont il serait désormais risible de vouloir faire la clef de toute la préhistoire humaine.

Le mot *totam, totem*, d'où nous avons tiré celui de toté

.isme, appartient à la langue d'une tribu algonquine de Amérique du Nord, les Ojibwa ou Ojibway. D'après l'in-:rprète J. Long, qui le recueillit le premier en 1791, il ésignerait le signe ou emblème distinctif de chacun des ıembres de cette tribu. C'est ce qu'on appelle le totem ıdividuel. D'après les observateurs plus récents, dont les rincipaux sont W. H. Warren (1885), W. J. Hoffmann .885 s.), A. Skinner (1912 ss.), il désignerait l'emblème ou lason respectifs des clans entre lesquels la tribu est divi-ée. D'où le second sens de totem de groupe et de clan. Ine troisième signification est venue s'y adjoindre, impo-ée par des constatations faites ailleurs, celle de totem de exe. Mais l'acception principale est celle de totem de clan.

Que représente, au juste, chez les Ojibwa, ce qu'on ppelle totem de clan? Matériellement, c'est un emblème nimal du type blason ou enseigne et c'est, ultérieurement, espèce d'animaux réels figurés sur le blason. Le clan est e groupe de familles qui ont le même totem. Le lien qui attache le clan à son totem n'est pas explicitement défini. )n se contente de dire que les caractéristiques physiques ıu psychologiques de l'animal totem se retrouvent chez ous les membres du clan, ce qui suggère, mais sans autre létermination, l'idée d'une parenté. Est-il interdit aux nembres du clan de tuer et de manger leur totem? Au rai, nous n'en savons rien. Ce qui, au contraire, est bien :tabli, c'est l'interdiction de se marier à l'intérieur du :lan. Ce régime est connu sous le nom d'exogamie clani-que. Le totem se transmet par hérédité, non pas mater-ıelle, mais paternelle. Cette division de la tribu en clans otémiques aurait été instituée par le Grand Esprit. Voilà, en somme, tout ce que nous savons sur le totémisme ojibwa. Cependant les clans ojibwa sont groupés en unités :otémiques plus vastes qui jouent un rôle analogue à celui des phratries, mais sans exogamie propre.

Or il se trouve que l'institution ainsi définie, et qu'on eût pu croire assez particulière, se rencontre, à la vérité avec de notables variantes, chez beaucoup d'autres peuples de culture inférieure. Pour surprenant qu'il soit, le fait n'aurait sans doute pas beaucoup excité les esprits, si l'anthropologue écossais J. F. Mac Lennan n'avait, en 1869-70, produit une suite d'affirmations sensationnelles tendant à faire du totémisme une religion et la source de toutes les formes du culte des animaux et des plantes. Renchérissant, un autre anthropologue anglais, John Lubbock, précisait, par application de la thèse évolutionniste, que le totémisme représentait une étape nécessaire dans l'évolution religieuse de l'humanité et par laquelle tous les peuples avaient passé. W. Robertson Smith appliquait bientôt ce principe à l'histoire religieuse des Sémites, Israël compris. Puis ce fut le tour des peuples antiques de haute culture, sans en excepter les Grecs et les Romains.

Sur quoi chacun se passionna, comme il arrive toujours lorsque la question religieuse est ou paraît être en jeu. Pensez donc! On tenait peut-être la forme initiale de la Religion, et ce n'était que cela. La hantise du totémisme semblait s'être emparée du monde savant et même non-savant. Ce fut peut-être le principal mérite du grand ouvrage de sir J. G. Frazer : *Totemism and Exogamy*, en quatre tomes massifs, Londres, 1910-11, de ramener le débat à de plus justes proportions et sur le terrain des faits constatés, en dressant une sorte d'inventaire méthodique des cas relativement bien établis de totémisme à travers le monde. Les théories, déjà plus modérées qu'il y mêlait et qu'il a d'ailleurs plusieurs fois modifiées, si elles ne faisaient que médiocrement avancer la science, avaient elles-mêmes le mérite de réagir contre la tendance à considérer le problème totémique comme d'ores et déjà résolu, dans le sens de Mac Lennan et de Lubbock.

En 1912, le sociologue français E. Durkheim publiait :s *Formes élémentaires de la Vie religieuse.* Il y développait cette thèse que le totémisme représentait tout ensemle la première forme d'organisation sociale et de vie relieuse, la première projection de l'être social dans la ıtégorie du divin. C'était le renouvellement, sous le signe : la conception sociologique de l'évolution humaine, de théorie simpliste de sir John Lubbock.

Tout cela était bel et bien. Mais voici qu'aux approches : la Grande Guerre, on s'apercevait soudain que le totéisme demeurait rebelle, non seulement à toute explicaon, mais même à toute définition susceptible de rallier commune adhésion des spécialistes. En 1914, le W. Schmidt, qui dirigeait alors la grande revue interıtionale d'ethnologie, *Anthropos*, ouvrait, dans ce périoque, un large *Symposion* que la guerre entrava sans rrêter tout à fait. On y entendit, sur le totémisme, des ix aussi autorisées que celles de J. R. Swanton, R. Brown, W. H. R. Rivers, N. W. Thomas (Angleterre); . Wundt, Fr. Graebner, B. Ankermann (Allemagne); euterskiöld (Suède); H. Trilles, auteur d'un important vrage sur les Fan, qui sont un peuple bantou (France); H. Goldenweiser (États-Unis); W. Schmidt (Autriche), . L'expérience confirma, en somme, ce que l'on savait jà, à savoir que l'accord était loin d'être parfait. Cependnt certaines idées communes s'y affirmaient avec force. lle, d'abord, que le totémisme, pour répandu qu'il fût, ıvait aucunement le caractère d'une étape culturelle e tous les peuples avaient dû franchir dans leur marche endante. Celle, ensuite, que le totémisme représentait e institution sociale plutôt que religieuse.

Vers le même temps, l'un des plus qualifiés parmi nos ınologues français, M. Arnold van Gennep, publiait, dans *Revue de l'histoire des religions*, une série d'articles sur

le totémisme. Les opinions émises à son sujet qu'il y rapportait et critiquait, atteignaient le chiffre un peu décourageant d'une quarantaine. Lui-même hésitait beaucoup sur la question préliminaire de savoir s'il fallait parler du totémisme au singulier ou des totémismes au pluriel. Il se résignait enfin à proposer la description suivante du totémisme : « Le totémisme est un mode particulier, nettement distinct, parfaitement viable, de combinaison de l'apparentement et de la territorialité collectifs, institué et perfectionné dans le but de résoudre le problème fondamental de toutes les sociétés générales (tribu, cité, nation) : comment assurer la cohésion et la durée sociales malgré le changement des individus, la tendance à l'autonomie des groupements secondaires (famille, clan, caste, etc.), les crises du milieu intérieur et l'hostilité du milieu extérieur. » Pour M. van Gennep aussi, le totémisme représente donc essentiellement une formule d'organisation sociale. De même M. Besson, avec, toutefois, une suggestion finale d'inspiration durkheimienne : « Les conceptions totémiques ont dû prendre naissance par suite du besoin des groupements humains d'assurer leur cohésion en face des dangers extérieurs et des nécessités de la vie de chaque jour ; elles ont permis de « mettre de l'ordre » dans les relations entre groupes, et ont, peut-être, dégagé ces idées de forces surnaturelles renfermées en certains fétiches et premiers germes de notions religieuses. »

***

On est bien tenté de dire qu'à moins de renouveler les méthodes de l'ethnologie, la recherche est parvenue, pour ce qui regarde en particulier le totémisme, à son point mort. Ce n'est pas surprenant, étant donné le caractère scientifiquement très imparfait des méthodes employées

ısqu'ici pour l'étudier. De ces méthodes sir J. G. Frazer st peut-être le représentant le plus remarquable. Le grand ublic qui le lit et qui lira M. M. Besson n'y prend pas arde. Il goûte plutôt cette manière qui, toute positive u'elle paraisse être et soit même en un sens, demeure isée, coulante, accessible au lecteur moyen et ne demanant aucune initiation particulière. Mais au point de vue ritique, c'est l'enfance de l'art.

Son défaut initial est de considérer à part et dans l'absrait les données totémiques, c'est-à-dire en dehors de ensemble culturel au sein duquel elles apparaissent. Il st hors de doute, en effet, que, partout et toujours, la vie ıumaine s'exerce en certaines conditions et selon certaines ormes, entre lesquelles règne une étroite solidarité et ui, toutes ensemble, composent ce que nous appelons au ens large une civilisation. Il est impossible d'interpréter et souvent même d'observer correctement un élément uelconque de cette unité culturelle, si l'on ne prend pas oin d'approfondir le système entier dont il est une partie onstituante. Jadis, en matière d'exégèse littéraire, on royait pouvoir isoler une phrase ou même un mot de leur ontexte et les interpréter à part. Et puis on composait les ensembles, des théories avec ces phrases ou ces mots ollectionnés de toutes sortes d'ouvrages divers et ainsi nterprétés dans l'abstrait. Le procédé sévit toujours en matière de documents ethnographiques, où cependant il n'a pas plus de valeur critique que sur le terrain de l'exégèse littéraire. Rien de sérieux ne peut se faire, pour ce qui concerne en particulier le totémisme, que par le moyen de monographies approfondies et portant sur la civilisation tout entière du groupe social au sein duquel on l'observe.

Encore faut-il s'assurer dans chaque cas qu'on a affaire à une civilisation homogène et c'est un deuxième vice de méthode de n'en pas prendre souci. Il se peut, en effet,

que ce complexe culturel où le totémisme apparaît ait subi l'influence de civilisations voisines, soit sous la forme d'emprunts volontaires, soit sous la forme d'infiltrations à peine conscientes. Le cas est fréquent aussi de superposition et de fusion de cultures, par survenue de de nouveaux arrivants et par fusion de populations dans un territoire donné. Cette contamination d'une civilisation par une autre vient compliquer le problème. Il peut devenir très difficile de discerner à laquelle des civilisations combinées appartient originairement l'institution totémique et quelles modifications elle a pu subir du fait de son entrée en contact avec des éléments culturels différents. Cela ne se peut qu'à la condition d'étendre ses recherches à toute une région et de dresser un inventaire exact des civilisations diverses qui s'y rencontrent, avec détermination de leur ordre d'apparition en cette région et de leurs mutuels contacts. Sur quoi l'on découvre, par exemple, que le totémisme des Ojibwa, qui a donné son nom à l'institution totémique, n'appartient pas à leur civilisation propre, mais représente un emprunt à la civilisation bien différente des tribus indiennes voisines, les Sioux. Celui-là donc ferait fausse route qui, averti d'avoir à expliquer l'origine, la forme et la signification primitive du totémisme en fonction d'un ensemble culturel et non pas à part et dans l'abstrait, s'aviserait de les chercher en fonction de la civilisation ojibwa.

Et ce n'est pas assez, pour s'assurer de son homogénéité et pour se la représenter exactement, d'étudier la civilisation au sein de laquelle on a reconnu des éléments totémiques dans le cadre d'une simple région. Ce serait un troisième vice de méthode de s'en tenir là. Il se pourrait, en effet, que toutes les civilisations d'une région soient composites, ou si elles sont simples, qu'elles soient en décadence et plus ou moins mutilées ou au contraire

ceptionnellement évoluées, ou encore qu'elles se trou-
nt dans un milieu naturel assez différent de celui où
es sont nées et qu'elles aient subi de ce chef des modi-
ations accidentelles. L'ethnographe, s'il veut écarter
ns toute la mesure du possible les chances d'erreur, doit
nc, de proche en proche, étendre son enquête à toutes
parties du globe et étudier l'ensemble des civilisations
maines. Son objectif doit être d'en dresser l'inventaire
nplet et, finalement, de dégager les grandes formes cul-
relles dont il relèvera les zones respectives de diffusion
essaiera de discerner l'ancienneté relative et l'ordre
pparition. A coup sûr, ce n'est pas là un passe-temps
mateurs, mais la rude et longue et délicate besogne de
ofessionnels en possession de méthodes très réfléchies
expérimentées. Même l'immense lecture d'un Frazer
suffit pas, ni l'art de dresser ou de faire dresser des
nes innombrables pour les fondre ensuite en un exposé
éraire adroitement agencé.

***

A cette tâche formidable mais indispensable de relever
de classer, d'après des critères positifs, les grandes for-
s de la civilisation humaine, la jeune École de l'ethno-
ie historique, qui doit son nom à ce qu'elle applique à
ude des données ethnographiques une méthode étroi-
ment apparentée à la méthode historique, s'applique,
uis quelque vingt-cinq ans, avec un succès croissant.
s maintenant, elle est en état de proposer un tableau
ectif des grands systèmes culturels, susceptible sans
te de retouches et de précisions ultérieures, mais dont
orrection générale et le pouvoir d'éclairement l'impo-
t à l'attention de quiconque s'intéresse sérieusement
progrès de l'ethnologie.

Le P. W. Schmidt, professeur à l'université de Vienne et au grand Institut missionnaire de Saint-Gabriel-Mödling dans le voisinage de Vienne, et l'un des maîtres de la nouvelle École, a dressé, en décembre 1924, pour la Salle d'Ethnologie à l'Exposition Vaticane des Missions Salle qu'il était chargé d'organiser et dont il a gardé la direction, le grand tableau à onze volets des civilisations humaines. Il y distingue trois groupes : celui des civilisations primitives, celui des civilisations anciennes et celui des civilisations plus récentes.

Le premier groupe renferme trois systèmes culturels central, austral, septentrional, répandus respectivement dans les régions centrales du globe (Pygmées et Pygmoïdes, îles du sud et du sud-est asiatique, Afrique centrale) dans les régions australes (Tasmaniens, Australiens du sud-est, Fuégiens) ; dans les régions septentrionales (populations primitives du nord-est asiatique, du nord-est américain, de Californie). A quoi s'ajoute vraisemblablement comme culture distincte et un peu plus évoluée, la civilisation dite du *Boumerang* (couches anciennes de l'Australie, Soudan méridional, région du Nil, couches plus anciennes de l'Amérique du Nord). De ces diverses unités culturelles le totémisme vrai ou totémisme de clan est absent. Seul le totémisme de sexe et le totémisme individuel font leur apparition, le premier dans la civilisation australe, le second dans la septentrionale. Si ces civilisations sont comme tout semble le prouver, primitives, c'est-à-dire les plus anciennes qu'il nous soit possible d'atteindre et en tout cas antérieures aux civilisations dites anciennes, il est acquis par le fait même que le totémisme vrai ou de clan qu'elles ignorent, n'est pas du tout la forme initiale de la civilisation humaine, sociale ou religieuse, ni non plus une étape que tous les peuples ont nécessairement franchie au cours de leur évolution.

Le groupe des civilisations anciennes comprend trois pes distincts de culture. Le premier est celui des noma- :s éleveurs de bétail (peuples ouralo-altaïques, plus rd Indo-Européens, plus tard encore Sémito-hamites). as de totémisme. Il est donc faux que l'élevage soit dû totémisme. Le second est celui de la grande chasse ustralie du sud et de l'est, Nouvelle-Guinée, Dravidiens ientaux de l'Inde péninsulaire, Afrique nord-ouest, Afri- e nord-est, Amérique nord-ouest). C'est au sein de cette ;ilisation qu'apparaît pour la première fois le totémisme clan, avec exogamie également de clan. Et c'est sous régime du patriarcat et d'un patriarcat s'affirmant en sujettissement de la femme. On voit ce que vaut l'opi- on de M. Besson : « Le totémisme, avec ses divisions ligatoires, ses tabous (ou interdits), classe pour ainsi re chaque individu, lui donne un état civil totémique et paraît bien comme étant une véritable organisation ciale *dont la base est le maintien de la filiation utérine* est moi qui souligne). Peu à peu la pratique de la filia- on paternelle s'est substituée au principe totémique, ais des survivances de ces vieilles conceptions peuvent re observées dans les diverses législations et même dans lles de l'antiquité grecque et romaine. » Le totémisme paraît sous le régime de la filiation paternelle. Celui de filiation utérine est d'ailleurs plus récent. Il n'apparaît 'avec la troisième civilisation ancienne, celle de la petite lture, d'où le totémisme est absent (portions de la Méla- sie et de l'Indonésie ; nord-ouest de l'Indo-Chine, sud- est de l'Inde ; partie orientale de la Guinée supérieure, Congo ; Konde et Yaos à l'est ; Zambèze méridional ; nérique du nord-ouest ; région des lacs dans l'Améri- e du nord ; Amérique centrale).

Le groupe des civilisations plus récentes ou plus évo- ées comprend quatre types de culture. Le premier est

composite et résulte de la fusion de chasseurs totémiste avec des cultivateurs à droit maternel (nos 2 et 3 du groupe des civilisations anciennes). Il se rencontre dans certaines régions du sud-est australien, chez certaines tribus dravidiennes de l'Inde, chez les anciens Égyptiens et Phéniciens, chez les Aztèques du Mexique et les Incas du Pérou à la période archaïque, etc. Les divisions totémiques s'y combinent avec la division en deux classes de mariage, qui a fait son apparition avec le type culturel de la petite culture avec droit maternel, et de leur fusion naissent les phratries et les systèmes à quatre, six et huit classes de mariage. Exogamie de classe. « Après avoir longuement médité la question, écrit sir J. G. Frazer, il nous est apparu que l'idée simple, la superstition primitive qui se trouve à la racine du totémisme, se révèle peut-être dans la méthode qu'emploient les indigènes de l'Australie centrale pour déterminer, de nos jours encore, le totem de chaque homme, de chaque femme et de chaque enfant de la tribu. Cette méthode repose sur une théorie primitive de la conception. Ignorant les véritables causes de la maternité, ces sauvages s'imaginent que la conception a lieu seulement au moment où la femme ressent les premiers frémissements dans son sein. Il leur faut donc expliquer pourquoi l'enfant pénètre dans le corps de sa mère à ce moment particulier. Nécessairement il est donc du dehors, donc de quelque chose que la femme a pu voir ou sentir immédiatement avant qu'elle se reconnût enceinte. La théorie des habitants de l'Australie centrale est qu'un esprit-enfant a fait son chemin en elle, venant du plus voisin de ces arbres, de ces rochers, de ces flaques d'eau ou autres accidents naturels auprès desquels les esprits des morts attendent le moment de renaître. Les esprits appartenant aux gens d'un totem particulier sont censés se réunir en un lieu donné. Les indigènes savent

nc très bien quels esprits hantent chaque lieu sacré, et femme n'a aucune difficulté à déterminer ainsi à l'a-nce le totem de l'enfant à naître. » Telle est la troi-me et, croit-il, définitive explication que sir J. G. Fra-r propose du totémisme. Laissons de côté la question savoir ce qu'elle vaut en elle-même. Mais les tribus andas et Loritjas, dont elle prétend exprimer les idées, nt bien loin de représenter le totémisme primitif. Tri-s de droit paternel, à la vérité, mais engagées au milieu tribus totémistes à droit maternel qui les ont précé-es, ce sont en Australie les dernières venues et elles résentent une forme très évoluée de totémisme à droit ternel, un néo-totémisme.

Le deuxième type, pareillement composite, combine la ilisation des nomades éleveurs de bétail (n° 1 du groupe s civilisations anciennes) avec celle de la petite culture ec droit maternel (n° 3 du même groupe). Pas de toté-sme. Première apparition sporadique de la polyandrie. ıypothèse d'une promiscuité originelle ou du mariage groupes, que le totémisme et ses réglementations ma-moniales aurait peu à peu éliminée, est une pure chi-re. La famille individuelle et monogame est, au con-ire, l'une des caractéristiques des civilisations primiti-s. Ce deuxième type s'observe dans certaines régions de Mélanésie, de la Nouvelle-Guinée, de l'Indonésie, de ıdochine, chez les Bantous d'Afrique, dans le sud-est de mérique du nord et le nord-est de l'Amérique du Sud.

Le troisième type, lui aussi composite, résulte de la ion de la civilisation des nomades éleveurs de bétail 1 du deuxième groupe) et des chasseurs totémistes 2 du même groupe). On l'observe chez quelques tribus vidiennes de l'Inde et dans certaines régions du nord-est et de l'est africain. Le totémisme y est étendu à tains animaux domestiques, plus particulièrement au uf.

Le quatrième type combine les trois types précédents, avec élimination presque complète du totémisme. On le trouve dans l'Inde, la Chine, la Mésopotamie, l'Égypte plus récente, chez les Inkas, les Aztèques, les Mayas. C'est le début des grandes civilisations historiques.

*
* *

Ainsi se trouve précisé le contexte culturel dans lequel doit être étudiée l'institution totémique, sa nature, son origine, son évolution. Ainsi se trouvent écartées et sans discussion possible quantité de conjectures sur lesquelles on s'acharnait à discuter sans aucune possibilité de décision scientifique.

Analysons avec quelque détail cette civilisation ancienne de la Grande Chasse, au sein de laquelle, préparé peut-être par le totémisme individuel qui est antérieur, s'est constitué le vrai totémisme, celui de clan. L'esquisse qui suit est empruntée aux PP. Schmidt et Pinard de la Boullaye.

A. *Religion.* — Le Soleil qui, à la différence de la Lune ne change pas et ne meurt pas, est honoré comme Être Suprême, comme source éternelle de toute force dans la génération et dans la Nature. L'Être Suprême des temps antérieurs est mis de côté, comme âgé et décrépit. Rites phalliques. Glorification de la génération paternelle. Culte des ancêtres masculins.

Floraison de la magie sous différentes formes.

B. *Institutions sociales.* — Effacement de la famille individuelle devant l'État. Prépondérance de l'homme sur la femme, en raison de son habileté à la chasse, dans les arts, dans le commerce. Cérémonie d'initiation pour les seuls garçons, avec loi stricte du secret à l'égard de

:mmes. Usage de la circoncision comme rite d'initiation. icence sexuelle.

Totémisme. Chaque famille croit descendre (ou dépen- re en quelque manière) d'un animal (ou d'une plante, :c.). Défense de manger ou de tuer le dit animal. Respect ɔcial, non religieux, du totem. Culte social des représen- ıtions ou des emblèmes totémiques. La tribu se divise n nombreux clans totémiques. Le mariage n'est permis u'entre personnes de clans différents (exogamie de lan).

C. *Civilisation matérielle.* — Développement de la hasse, perfectionnement de ses méthodes et accroisse- ıent de ses produits. Habitations stables, maisons rondes toit conique. Canots faits de troncs d'arbres évidés. Armes à pointe : lances et poignards. Armes de défense, remières formes de la cuirasse (larges ceintures de bois, ımbières, etc.). Grand développement des arts plastiques. Musique : instruments à vent. Spécialisation des métiers t des techniques. Développement du commerce et de 'industrie. Débuts de la vie urbaine.

Inutile de faire remarquer, je pense, que cette civilisa- ion de la Grande Chasse est une civilisation très évoluée t à laquelle ne convient aucunement le nom de primi- ive. Il en va naturellement de même pour le totémisme.

Le totémisme s'y affirme comme une formule d'orga- ıisation sociale. C'est là sa fonction caractéristique. Tous es ethnologues, ou peut s'en faut, en tombent d'accord. Mais d'où tire-t-il cette efficacité ? De la réglementation les mariages à laquelle il donne origine et qu'on appelle exogamie clanique ? Sans doute mais plutôt indirecte- nent, c'est-à-dire en tant que cette réglementation elle- même a pour conséquence la constitution de clans exoga- nes, lesquels forment l'armature de la tribu. D'autre part,

née dans une civilisation de droit paternel, l'institution totémique joue manifestement au bénéfice de la prédominance du père et de la stabilité de la famille placée sous son autorité.

Ce dernier aspect de l'institution totémique nous invite à la mettre en rapport avec d'autres éléments de la civilisation de la Grande Chasse. Et d'abord avec tous ceux qui, sur le plan des institutions sociales, concourent à établir la prédominance de l'homme sur la femme. Puis, sur le terrain religieux, avec les rites glorifiant la génération paternelle et avec le culte des ancêtres masculins. Tout cela révèle le même esprit et doit s'en inspirer. L'institution totémique a chance de représenter l'un des moyens que l'homme de la Grande Chasse a imaginés pour assurer sa suprématie sur la femme.

D'autre part, les totems habituels et, selon toute apparence, les plus anciens sont des animaux. Comment ne pas mettre le fait en rapport avec le régime économique de la Grande Chasse ?

Tout le monde accorde que l'institution totémique est lourde d'idées et de pratiques magiques. On ne saurait en être surpris, puisque aussi bien c'est l'une des caractéristiques de la civilisation de la Grande Chasse d'avoir donné un large essor à la magie sous toutes ses formes.

En lui-même, le totémisme n'a rien de religieux. Le respect du clan pour son totem est proprement d'ordre social et non pas religieux. L'atmosphère d'idées, d'émotions où baigne le totémisme est de l'ordre de la magie. A la magie appartiennent ses rites et ses pratiques. Est-ce à dire qu'il ne s'y mêle rien de religieux ? Non. Mais l'élément religieux, qui d'ailleurs n'est pas considérable, est étranger au totémisme lui-même et s'y ajoute du dehors. Les quelques cérémonies vraiment religieuses qui paraissent faire corps avec l'institution totémique relèvent en

alité de ce culte des ancêtres masculins, qui est un autre ément caractéristique de la civilisation de la Grande hasse. Cette civilisation est peut-être l'une de celles, où loi, établie par l'Ethnologie historique, qui veut que us les éléments d'une culture soient connexes et soli- ires se vérifie le plus clairement. Les remarques ci-des- s en font foi.

Cependant il est arrivé à l'institution totémique, non s seulement d'évoluer avec la civilisation au sein de quelle elle est née, mais encore d'entrer, avec elle bien tendu, en liaison avec une culture différente, celle des ltivateurs à droit maternel. Et naturellement il y a eu tion réciproque. Relevons, comme précédemment et après les mêmes sources, les principales particularités de tte culture composite, issus de la fusion de la Grande nasse et de la Petite Culture.

A. *Religion.* — Fusion des cultes du Soleil et de la ne. Le Soleil est l'époux ou le frère de la Lune, qui est Première Mère. Ou plutôt il est l'un et l'autre à la fois. tte idée se reflète dans le mariage du roi, qui épouse propre sœur.

Union du totémisme et du culte des morts. Union des résentations animales (Grande Chasse) et des masques tite Culture). Rites magiques pour assurer la fécondité animaux et des végétaux.

B. *Institutions sociales.* — Union du totémisme et du it maternel. Union du totémisme de clan avec la divi- n de la tribu en deux classes de mariage. Apparition la phratrie et des systèmes compliqués à quatre, six et t classes de mariage.

Effacement toujours plus marqué de la famille indivi- lle au profit de la tribu et l'État. Début des petits

États (cités ou villages). Le Chef sorcier est le représen tant ou le fils du Soleil. Préludes du despotisme et de la divinisation des chefs.

C. *Civilisation matérielle.* — Alliance des premières for mes de la vie urbaine ou villageoise, de la grande chasse du commerce, de l'art et de l'industrie avec la culture de plantes (horticulture). Union des armes à pointe et de massues, des instruments à vent et des instruments à cordes. C'est-à-dire, dans tous les domaines, fusion de éléments culturels de la Grande Chasse et de la Petit Culture, avec adaptation des uns aux autres de façon constituer une unité viable.

Il serait anti-scientifique, est-il besoin de le dire? d'ex pliquer l'origine, la forme et la signification primitives d totémisme en fonction de cet ensemble culturel ou d l'un de ses éléments particuliers, le régime du droit ma ternel, par exemple. Dans cette civilisation, le toté misme représente un élément transplanté. Il est né a sein d'une culture différente et antérieure, celle de l Grande Chasse.

L'institution totémique connut un second et dernie avatar le jour où elle entra en liaison avec la civilisatio des nomades éleveurs de bétail. Ces contacts postérieur du totémisme peuvent bien expliquer ses modification secondaires, mais ne sauraient l'expliquer lui-même.

Se pourrait-il qu'un esprit sérieux méconnaisse l valeur de cette manière d'étudier les données ethnogra phiques et les ressources qu'elle offre pour les interprét correctement, éclaircir leur nature et leur origine et, pou tout dire, les rendre intelligibles, ce qui est le but mêm de la science? Que valent auprès d'elle la libre mais indi ciplinée manière de sir J. G. Frazer, les raisonnemen abstraits et pesamment systématiques d'Émile Du

heim ? Son application au problème totémique, on vient e le voir, a pour résultat immédiat de le débarrasser 'une multitude de complications vaines, amoncelées par ne recherche mal conduite ou par l'esprit de système, et e le poser en pleine clarté. Du même coup, sa place, qui 'est pas du tout première, est marquée dans la suite de évolution, et son rôle fixé qui, pour important qu'il soit, 'a rien de sensationnel. Il est même à craindre que, le our où il sera pleinement informé de cette place et de e rôle et que le totémisme n'est décidément pas capable e renouveler la question de l'origine et du développe- ıent de la religion, le grand public cesse tout à fait de y intéresser. Ce serait dommage en vérité, et voilà pour- uoi, me contentant de le penser, je me garderai d'écrire ue l'institution totémique a déjà livré aux vrais spécia- stes tout son secret ou peu s'en faut. Et c'est un secret ntéressant, sans doute, pour l'histoire de l'homme mais ui ne la révolutionne aucunement.

Paris.

A. Lemonnyer, O. P.

# NOTES ET RÉFLEXIONS

## *La conversion de Turenne*

Le Général Weygand écrivant la vie de Turenne, un grand capitaine parlant du grand maréchal, c'est une rare fortune. Entre le biographe et son héros on devine cette profonde et spontanée sympathie qui donne tant d'intelligence. Dans ce beau livre, *La vie de Turenne*, le chapitre qui traite de sa conversion nous a particulièrement intéressé. Le Général écrit :

« Turenne se convertit en 1668. La nouvelle surprit tout le monde. Malgré cette apparente soudaineté, nulle détermination ne fut plus mûrie. Elle fut, à la fois, l'œuvre d'un raisonnement qui n'aimait à bâtir que sur le solide, d'une conscience difficile à satisfaire pleinement et d'une âme qui ne cherchait sa voie que dans les régions les plus élevées des aspirations humaines. Choisy raconte que M. de Turenne s'étant trouvé un jour dans son cabinet avec Van Beuning, ambassadeur de Hollande, après avoir beaucoup parlé de religion, Van Beuning avoua que s'il était bien persuadé qu'il n'y eût qu'une religion de bonne, il choisirait la catholique, mais qu'il croyait qu'on pouvait aller au ciel par différents chemins. « Si je croyais comme « vous, lui dit M. de Turenne, je serais bientôt catholique : ne faut-« il pas toujours aller au plus sûr ? » Cherchant haut son idéal, avide de vérité, mais aussi réaliste qui ne se paiera pas de mots, tel apparaît Turenne dans cette réponse, tel il se montrera du jour de ses premiers doutes à celui de son abjuration. »

Comment ces doutes commencèrent-ils ? Turenne avait grandi dans la religion réformée ; dans sa jeunesse il fut bon protestant, sincèrement attaché à sa foi. Entré au service du Roi, il refuse une nièce de Richelieu « en s'ex-

ısant sur la différence de religion » ; il lit, en campagne, es livres de théologie capables de le confirmer dans sa oyance, les Mémoires de Duplessis-Mornay notamment. ais, en 1660, l'ouvrage de Nicole, *La tradition de l'É-ise touchant l'Eucharistie*, lui tombe entre les mains et i fait, semble-t-il, une grande impression : « Si ce n'est ıs vrai, écrivait-il, on peut le contredire, mais je vous sure que ce n'est pas ce que nous disons. » Les lettres e cette époque « font voir comment, son attention une is mise en éveil par la lecture d'écrits protestants, il en rive à l'étude de livres catholiques. Ceux qu'il choisit le ettent immédiatement en contact avec la question essen-elle qui divise alors les deux camps, la croyance à l'Eu-ıaristie telle que l'enseigne la doctrine catholique. »

D'autres causes l'influencèrent aussi. Homme de raison, discipline, ayant un sens aigu de l'ordre, il souffrait es divisions du protestantisme, de ses controverses hai-euses, de cette indépendance d'esprit qui confinait à l'a-ırchie ou y poussait. Avec ces disputes théologiques il t entrer la discorde dans sa propre maison : Mme de ırenne fut « une théologienne adorant la controverse ». ais M. de Turenne ne pouvait se décider par inclination par sentiment ; il n'abjura le protestantisme que le jour la religion catholique lui parut être la seule vraie ; il t, avant cette conviction, résister à toutes les influen-s et au roi lui-même, qui lui avait laissé entendre, en 60, qu'il serait connétable s'il consentait à se convertir. Sa foi huguenote fut d'abord ébranlée peu avant la mort Mazarin par le miracle du Louvre ; lors d'un incendie flammes furent arrêtées par le Saint-Sacrement porté r un prêtre : « Je l'ai vu, écrit Turenne, je n'en saurais uter, je l'ai vu. » — Deux autres influences furent déci-es : Port-Royal et Bossuet.

« La cause profonde de l'influence des jansénistes sur sa conver-n, écrit le général Weygand, tient à ce que ce fut dans les écrits Nicole et du grand Arnauld qu'il trouva des réponses aux publi-ions des protestants sur l'Eucharistie et des éclaircissements his-iques sur cette question. »

La *Petite Perpétuité* et la *Grande Perpétuité* de Nicole l'influencèrent beaucoup; ce dernier livre fut décisif « Ce qui m'a fait sauter le fossé, écrivait Turenne, et m'a mis au pied du mur, c'est le premier tome manuscrit de cet ouvrage. » L'action de Bossuet fut également considérable. Il écrivit pour Turenne et à sa demande, affirme l'abbé Ledieu, *l'Exposition de la foi catholique*, dont il envoyait au maréchal les morceaux au fur et à mesure de leur composition. Turenne aimait ce livre « qui lui avait fait voir la lumière ».

Lorsque Turenne fut convaincu de la vérité de la religion catholique, il se rendit à la Cour, dans la soirée du 20 octobre 1668. Frémont d'Ablancourt raconte son entrevue avec Louis XIV :

« Il dit au Roi, qui était à table, qu'il avait un mot à lui dire dont il suppliait Sa Majesté de ne point parler : — C'est, Sire, que je veux changer de religion. — Le Roi fit alors entrer le maréchal dans son cabinet et lui manifesta son intention d'envoyer aussitôt un courrier au Pape pour l'avertir de cette bonne nouvelle dont il aurait beaucoup de joie. — Ah! Sire, répondit le vicomte de Turenne, je supplie Votre Majesté de n'en rien faire; car si je croyais que cette action dût m'attirer les gants qu'Elle tient, je ne la ferais pas. »

Turenne abjura le 23 octobre. La cérémonie fut très simple et devant peu de témoins, à la chapelle de l'archevêché. L'événement agita prodigieusement l'opinion. Les protestants et les envieux voulurent ne voir qu'intérêt temporel là où l'avait emporté le seul souci de l'éternité. Le général Weygand n'a pas de peine à prouver la bonne foi, la noblesse de Turenne en cette grande démarche. Sept ans après la mort de Turenne, le grand Arnauld répondait aux protestants :

« Qu'a gagné M. de Turenne en se faisant catholique? Ne commandait-il pas les armées du Roi, étant encore huguenot? Qu'a-t-eu depuis qu'il n'eût pas alors? En est-il devenu plus riche? On sait au contraire qu'il est mort pauvre. »

On n'ignore pas d'ailleurs qu'en 1674 Turenne voulut retirer à l'Oratoire.

« Il n'est pas invraisemblable, écrit le général Weygand, que cet mme réfléchi, sérieux, qui ne faisait rien à demi, et qui venait de nder dans les dernières années tout ce qu'il y avait de vain et de cevant dans les satisfactions humaines, ait songé à se préparer à mort dans une retraite définitive. »

Louis XIV l'en aurait empêché. Il faut donc conclure toute certitude avec le général Weygand :

« On peut aborder et approfondir l'étude de la conversion de urenne sans craindre d'y trouver un acte ou une pensée qui la baisse. Il eut une vie intérieure très intense et il fut par là de nne heure porté à réfléchir sur les problèmes de la religion..... A rtir du moment où il se prit à douter de la religion dans laquelle avait été élevé, il voulut savoir où était la Vérité et ne négligea n pour y arriver. Quand il crut l'avoir trouvée, il alla à elle tout mplement, attiré par elle seule. »

## *Centenaire de la prise d'Alger*

On prépare la célébration solennelle du centenaire de la ise d'Alger, qui fut emportée par les troupes françaises le juillet 1830. Ce n'est pas sans raison : l'événement a produit s résultats considérables. A ce propos, M. A. Chaboseau, dans *Mercure de France* du 1er septembre 1929, raconte les évéements qui amenèrent la France à déclarer la guerre à usseïn, dey d'Alger. Il est curieux de constater que le fameux cident du « coup d'éventail » dont le dey aurait frappé otre consul est une légende. Husseïn, fils d'un Turc et d'une recque, était un lettré et un homme d'éducation soignée, ui se fût difficilement oublié jusqu'à frapper un ambassaeur. Mais il tenait à ses droits, comme en ont coutume les ouverains, et il prétendait, non sans apparence de raison, ue la France lui devait plusieurs millions. Durant plusieurs nées il renouvela ses réclamations. En vain. Le consul franis, Deval, se réfugiait derrière de futures décisions des ibunaux ou des négociations diplomatiques. Les tribunaux ançais ne se pressaient pas. Husseïn, qui avait besoin d'ar-

gent, insistait et finit par s'impatienter d'une négociation qui durait depuis plusieurs années, d'autant plus que, de son côté, l'Angleterre s'était mise à adresser des réclamations et exiger des comptoirs sur la côte.

La fameuse audience eut lieu le 30 avril 1827. Étaient présents le consul d'Angleterre, le consul suédois, le consul français Deval et plusieurs autres Européens.

« Scène : un patio, en pleine lumière matinale. Les visiteurs sont alignés, debout, à proximité de la porte par où l'on vient de les introduire. En face d'eux et à l'autre extrémité de l'espèce de cour, Husseïn est assis en tailleur sur un divan. Plusieurs mètres d'espace vide le séparent des Roumis. Il lui est impossible de se lever et de franchir cet espace sans que tous les roumis s'en aperçoivent. »

Or personne ne le vît bouger. Mieux encore, Husseïn n'avait entre ses mains aucun objet quelconque, ni éventail, ni chasse-mouches. Que se passa-t-il donc?

« Husseïn réclama, pour la dixième ou vingtième fois, ses deux millions et demi et avertit Deval... qu'à ce sujet il avait envoyé au roi de France une lettre personnelle et qu'il comptait bien recevoir à bref délai une réponse non moins personnelle et une réponse favorable.

Deval fut naturellement froissé que de tels propos lui eussent été tenus devant des représentants d'autres puissances... Il se laissa aller à prononcer des paroles aussi maladroites qu'absurdes, en tout cas une insolence :

— Un roi de France ne correspond avec un dey d'Alger.

— *Roh, Roumi, ben el Kelb!* Sors, chrétien, fils de chien! vociféra le dey...

C'est tout. C'est beaucoup, mais c'est tout. »

Le coup d'éventail ou les trois coups donnés avec le manche d'un chasse-mouches appartiennent donc à la légende. Pourtant pas un manuel d'histoire, pas un récit de la conquête algérienne qui n'affirment que cet affront fut la cause de la guerre. Et il est bien probable que la célébration du centenaire va donner, par la presse, une nouvelle vie à la légende.

---

*Avec la permission des Supérieurs.*
**Imprimatur** : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).